Irénikon

TOME LXIV

1991

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXIV — I[er] trimestre 1991

Éditorial

Parmi les problèmes que doivent affronter les Catholiques dans leur recherche de l'unité chrétienne les Églises orientales catholiques occupent la vedette depuis plus de quinze mois en raison de la liberté qui a été finalement rendue aux Églises unies d'Ukraine et de Roumanie. Notre revue a eu l'occasion d'en entretenir souvent ses lecteurs car les réactions des diverses parties concernées ont paru remettre en question les résultats laborieusement acquis en trois décennies d'efforts par le dialogue de la charité, d'abord, et le dialogue théologique, ensuite, entre Rome et l'Église orthodoxe. Il s'agit de situations complexes héritées d'une histoire dont fréquemment bien des éléments échappent à ceux qui s'en font les juges.

Dans la présente livraison deux contributions mettent en valeur la personnalité du métropolite André Šeptyc'kyj, archevêque majeur de Lviv (Lvov) (1865-1944). Ce prélat grec-catholique, appartenant à une grande famille ukrainienne, a été une figure hors du commun par son ouverture d'esprit, ses initiatives et la sainteté de sa vie. Par un concours de circonstances il a été lié aux premières années de notre monastère. Il est décédé avant la fin de la guerre et dès que notre revue put reprendre sa publication régulière elle lui a consacré une nécrologie que signa le P. F. Mercenier (XIX, 1946, pp. 49-55). L'un des articles que nous présentons éclaire quelques traits de la physionomie spirituelle du prélat. L'autre entend rappeler son attitude à l'égard de l'Église orthodoxe brimée par l'Église latine dans la jeune Pologne d'entre les deux guerres.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler à plusieurs reprises que si l'Église grecque-catholique ukrainienne avait été supprimée par le pouvoir soviétique, sa situation en Pologne depuis la dernière guerre, sans être aussi tragique, n'était guère enviable. Tout concourait, en effet, à créer l'impression qu'elle était l'objet d'un effort de liquidation larvée. Sans évêque pendant quarante-cinq ans, presque sans lieux de culte et sans possibilité de former

un clergé de son rite, elle était considérée comme en voie d'extinction totale pour ne pas dire inexistante, malgré ses cinq cent mille fidèles qui vivaient dispersés sur le nouveau territoire polonais. Ainsi semblait se vérifier de manière inattendue — surtout à notre époque — le dicton cuius regio eius religio, *réservant à la Pologne le catholicisme latin, alors que l'URSS était de confession orthodoxe. Le tableau était, en fait, plus complexe, puisque, d'un côté, une Église orthodoxe autocéphale était née en Pologne et que, de l'autre, l'Église catholique était présente et active dans les Pays baltes. Mais l'Église orthodoxe polonaise était considérée par beaucoup comme une annexe de celle de Moscou et la hiérarchie catholique des Pays baltes était paralysée par le régime communiste.*

Or, la politique religieuse menée aujourd'hui encore en Pologne n'est pas nouvelle. Elle a marqué tout l'entre-deux-guerres et les graves injustices commises alors ont atteint tant les Orthodoxes que les Grecs-catholiques. Il est heureux que des voix grecques-catholiques se soient ainsi élevées pour prendre la défense des Orthodoxes et que la grande figure du métropolite André Šeptyc'kyj ait consacré l'une de ses dernières lettres pastorales à cette cause. Souhaitons que cet exemple ne soit pas oublié aujourd'hui. Il doit inspirer toutes les parties en cause: les Ukrainiens catholiques, bien sûr, qui peuvent être fiers de la noble figure du vénéré métropolite et reprendre à leur compte son attitude vis-à-vis des Orthodoxes, mais aussi et surtout les Catholiques latins de Pologne qui doivent faire justice à leurs frères grecs-catholiques et orthodoxes. Ce n'est que dans la reconnaissance franche et généreuse de la liberté religieuse des uns et des autres, dans le respect mutuel et dans la justice qu'une vraie réconciliation pourra se construire peu à peu dans l'amour.

Paix, justice, intégrité de la création: Irénée de Lyon et ses adversaires

Deux remarques préliminaires me paraissent nécessaires pour bien aborder notre thème[1]. La première: l'effort de synthèse théologique fait par Irénée ne se comprend qu'en rapport avec le débat théologique auquel il appartient. Irénée compose son ouvrage majeur, qui nous intéresse en premier lieu ici, comme une «dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur»[2]. Il bâtit donc son édifice dans le but de répondre aux difficultés théologiques soulevées par les groupes auxquels il s'oppose, et d'ébranler leurs solutions à de telles difficultés. Il est vrai que sa théologie a son autonomie à elle et peut être envisagée en elle-même, mais je crois que son «centre de gravité», si on peut dire, n'est pas à l'intérieur d'elle-même, mais, justement, dans la relation entre cette théologie et celles des adversaires visés.

Deuxième remarque préliminaire. Je crois que la meilleure approche — c'est-à-dire la plus originale et la plus féconde — au thème proposé ne consiste pas à étudier séparément les trois

1. Le présent exposé a été présenté au Colloque sur «Les dimensions spirituelles du thème 'Justice, paix et sauvegarde de la création'», qui a eu lieu à Chevetogne du 29 août au Ier septembre 1989. Tout en ajoutant ici et là quelques rares notes, j'ai gardé la forme de ma conférence.

2. *Elenchos kai anatropê tês pseudonumou gnôseos* est le titre conservé par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 5,7,1, ainsi que par d'autres sources. Il ne figure pas dans nos manuscrits latins, ce qui dépend probablement d'un accident, mais il est dans le colophon de la version arménienne: cf. L. Doutreleau dans l'édition critique du livre premier, SCh 263, Paris 1979, pp. 31-35. L'édition critique à utiliser est celle de A. Rousseau et collaborateurs, parue entre 1965 et 1982 dans la collection des «Sources chrétiennes» (livre I: SCh n° 263, 264; II: 293, 294; III: 210, 211; IV: 100[1-2]; V: 152, 153); mais la traduction française citée dans le présent exposé est celle du même A. Rousseau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, 2e éd., Paris 1985, qui contient des améliorations par rapport à la version publiée dans les «Sources chrétiennes».

thèmes paix, justice, intégrité de la création, mais à rechercher la logique qui les unit — ou, éventuellement, les oppose — dans les différentes théologies. Cela nous permettra de mieux identifier les enjeux du débat théologique dans lequel intervient Irénée; et nous permettra peut-être également de saisir, de façon qui ne soit pas trop forcée, l'actualité de notre enquête.

Par suite, notre démarche sera la suivante. Nous nous interrogerons sur le rôle et la connotation du monde créé dans les systèmes théologiques combattus par Irénée, et sur la fonction de la justice et de la paix par rapport à cette situation de la création. Ensuite, nous prendrons en considération l'alternative proposée par Irénée, dont nous essaierons d'indiquer les richesses, mais aussi les risques. Je précise que je ne me propose aucunement une étude indépendante des systèmes gnostiques: je signalerai plutôt quelques données qui ressortent surtout de l'exposé d'Irénée lui-même, attestant par là l'attention qu'il donne à ces thèmes.

I. Aperçus sur la gnose

Très tôt, en tout cas à partir de Justin Martyr, donc depuis le milieu du IIe siècle, les auteurs ecclésiastiques que nous définissons comme orthodoxes ont manifesté la tendance à créer une «généalogie de l'erreur», qu'ils opposent, de façon plus ou moins explicite, à la tradition de la saine doctrine dans les Églises. C'est ce que fait déjà Justin Martyr, dont le *Traité contre Marcion et toutes les hérésies*, aujourd'hui perdu, fut utilisé par Irénée[3], qui, dans le premier livre de son traité

3. Eusèbe, *Hist. eccl.* 4,11,8, mentionne un ouvrage de Justin contre Marcion (*Kata Markiônos sungramma*); Irénée, *Adv. haer.* 4,6,2 en cite un passage. Justin lui-même renvoie (*1 Apol.* 26,5) à un *Suntagma kata pasôn tôn gegenemenôn haireseôn* (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.* 4,11,9). Jerôme, *De vir. ill.* 23, distingue les deux ouvrages, mais il ne faut pas trop lui faire confiance. Il s'agit très probablement d'un ouvrage contre le hérésies, dont une partie (la principale?) était consacrée à Marcion. La généalogie de l'erreur dressée par Justin se trouve en *1 Apol.* 26 (Simon, Ménandre, Marcion) et 56-58 (Simon, Marcion). Sur l'ouvrage perdu de Justin, voir P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie*

contre les hérésies, nous livre une succession élaborée des sectes hérétiques (ch. 23 ss). Comme Justin, il place en tête Simon «le Magicien», qui va garder définitivement ce rôle d'archihérétique, dû sans doute au fait qu'il est contemporain des apôtres comme l'attestent *Act.* 8. Puis vient Ménandre, appelé «son successeur» (I,23,5); ensuite, Saturnin et Basilide qui «prennent comme point de départ» la doctrine de Simon et de Ménandre (I,24). Ils sont suivis par Carpocrate et Cérinthe (I,25,1-26,1), auxquels Irénée rattache également la christologie ébionite (I,26,2). À Rome, Cerdon «prit, lui aussi, comme point de départ la doctrine des gens de l'entourage de Simon» (I,27,1); à son tour, «il eut pour successeur Marcion» (I,27,2 ss). Le caractère artificiel de cette généalogie hérétique est évident, et le débat reste ouvert entre les historiens sur les rapports réels entre les différentes doctrines, d'autant plus que le souci des polémistes de les rattacher les unes aux autres a provoqué de nombreuses distorsions et assimilations forcées. Ainsi, la notice d'Irénée sur Simon le magicien résulte évidemment de la conflation de plusieurs sources[4]; d'abord *Act* 8 (ch. 23,1 d'Irénée); puis le mythe d'Hélène, présentée par Simon comme la première Pensée de la Puissance suprême, par laquelle celle-ci aurait fait les Anges et les Archanges. Ceux-ci auraient créé le monde d'ici-bas et y auraient emprisonné leur Mère, que le Père lui-même, sous la forme de Simon, serait venu délivrer de ses liens. Au thème de la descente de Simon pour racheter Hélène Irénée, d'ailleurs, rattache maintenant (I,23,3) des développements qui manquent dans les autres sources indépendantes sur Simon, et qu'il faut citer ici, car ils touchent justement à notre thème.

«Car, comme les Anges gouvernaient mal le monde, du fait que chacun d'eux convoitait le commandement, il vint pour redresser cette situation. Il descendit, en se métamorphosant et en se rendant semblable aux Principautés, aux Puissances et

(Études bibliques), Paris 1964, dont la thèse principale, énoncée dans le titre, est pourtant très sujette à caution.

4. Cf. K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Tübingen 1974, pp. 13-18.

aux Anges: c'est ainsi qu'il se montra également parmi les hommes comme un homme, quoique n'étant pas homme, et qu'il parut souffrir en Judée, sans souffrir réellement. Quant aux prophètes, c'est sous l'inspiration des Anges auteurs du monde qu'ils avaient débité leurs prophéties. Aussi les fidèles de Simon et d'Hélène ne devaient-ils plus se soucier d'eux, mais, en hommes libres, faire tout ce qu'ils voulaient: ce qui sauvait les hommes, c'était la grâce de Simon, non les œuvres justes. Car il n'y avait point d'œuvres justes par nature, mais seulement par convention, selon qu'en avaient disposé les Anges auteurs du monde dans le but de réduire les hommes en esclavage par de tels commandements. Aussi Simon promettait-il de détruire le monde et de libérer les siens de la domination des Auteurs du monde» (I,23,3).

On aura remarqué dans ce paragraphe une articulation des thèmes qui justement nous intéressent. Le monde que nous connaissons n'a pas été crée par le Dieu suprême, mais par les Anges et les Archanges, produits par Dieu par l'intermédiaire de son Ennoia[5]. Irénée ne nous dit pas si la création du monde répondait à un projet divin: en tout cas, les Anges ignorèrent complètement leur Père (I,23,2) et utilisèrent le monde comme une prison pour leur Mère, car il ne voulaient pas se considérer pour ce qu'ils étaient, c'est-à-dire, engendrés, mais ils prétendaient affirmer leur autonomie. Dès lors, ce monde se trouve situé du côté de l'opposition à Dieu, et cela dès sa création, ce qui est un trait gnostique. En effet, si quelques groupes juifs parvinrent à attribuer la création de ce monde à des puissances angéliques[6], cette création ne se fit jamais contre la volonté de Dieu, mais en suivant son dessein; et la création reste l'œuvre de Dieu même là où (comme c'est le cas de l'apocalyptique) le monde devient par la suite tellement cor-

5. La création du monde par les anges est une doctrine hérétique attribuée à Simon et Cléobius dans la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens 1,15 (lettre des Corinthiens), intégrée dans les *Actes de Paul*: L. VOUAUX, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes* (Les apocryphes du Nouveau Testament, éd. J. BOUSQUET et E. AMANN), Paris 1913, p. 250.

6. Cf. la polémique rabbinique contre ceux qui impliquent les anges dans la création du monde en *Midrash Rabbah, Bereshith*, 1,3; 3,8.

rompu qu'il devra être totalement détruit[7]. Dans le système gnostique décrit par Irénée ce monde, séparé de Dieu, reste, donc, soumis au gouvernement arbitraire des anges, caractérisés par leur soif de pouvoir qui les amène à se déchirer entre eux, ce qui entraîne sans doute des guerres entre les peuples appartenant aux différents anges[8].

Mais les causes de la souffrance humaine ne se bornent pas à cela: en effet, pour dominer sur les hommes, les anges leur ont imposé des commandements, qui s'identifient à la Bible juive: des prophètes, on dit explicitement qu'ils sont inspirés par les anges, mais la Loi l'est sans doute aussi. L'attribution de la révélation biblique non au Dieu suprême, mais à des anges révoltés, exprime donc et, en même temps, fonde une critique et une dépréciation radicale de cette révélation; elle ne viendrait pas de l'amour d'un Dieu qui se révèle aux hommes en leur faisant don de la connaissance de sa propre volonté, mais résulterait de la convoitise de domination et d'autoaffirmation des puissances célestes. Elle ne libère pas les hommes, mais les réduit en esclavage, et dans ce but, par voie de conséquence, elle ne se fonde pas sur une justice transcendante, universellement valable, enracinée en Dieu, mais sur ce qui convient aux anges qui l'ont dictée. Bref, la justice divine qui est l'un des fondements de la Bible juive est renversée et dévoilée comme la grande injustice; et les œuvres justes que les hommes s'imaginent d'accomplir les plongent de plus en plus dans l'esclavage de l'iniquité. C'est en dévoilant tout cela, par sa grâce seule, que Simon a procuré aux hommes la gnose, la connaissance qui les sauve en leur permettant de se soustraire à la prise des anges et du monde créé par eux: c'est là la «destruction du monde» dont parle ici Irénée, et qui ne doit pas être comprise (ou du moins pas en premier lieu) comme destruction de cet univers, mais du pouvoir des anges.

7. Cette différence est soulignée, par exemple, par U. Bianchi, *Le Gnosticisme: Concept, terminologie, origines, délimitation*, dans *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, éd. B. Aland, Göttingen 1978, p. 42.

8. Comme c'est le cas pour Basilide d'après Irénée, *Adv. haer.* 1,24,4.

Cette notice reflète-elle, en fait, les données du (ou : d'un) système simonien? Cela paraît peu probable[9]. D'un côté, elle n'apparaît pas vraiment coordonnée au mythe d'Hélène, également attesté par d'autres sources pour les simoniens. En outre, dans la suite du texte d'Irénée nous retrouvons le même type de pensée, attribué aux prétendus successeurs de Simon. Ainsi, Ménandre, Samaritain lui aussi, aurait affirmé que les Anges, émis par la Pensée de la première Puissance, ont créé le monde, et que Ménandre lui-même est le Sauveur envoyé des lieux invisibles pour donner aux hommes une gnose qui les libère de l'esclavage de la mort (*Adv. haer.* I,23,5). De même pour l'antiochien Saturnin, pour qui le Dieu inconnu aurait fait les anges et toutes les puissances célestes; et sept de ces anges auraient fait le monde et l'homme. Celui-ci fut modelé à la ressemblance d'une image de la Puissance, aussitôt disparue, puis animé par une étincelle de vie envoyée par la Puissance elle-même et destinée à remonter vers celle-ci à la mort de l'homme. Encore une fois, les anges, bien que créés par Dieu, se situent en opposition à lui, en prenant une initiative autonome, que la miséricorde divine vient redresser partiellement, en engendrant, d'ailleurs, cette dangereuse coexistence de substances qui marque le caractère précaire et contradictoire de notre monde. Je cite quelques phrases de la notice d'Irénée, qui nous montrent une structure analogue à celle attribuée à Simon:

«Le Sauveur, affirme-t-il encore, est inengendré, sans corps ni figure, et c'est d'une manière purement apparente qu'il s'est fait voir comme homme. Le Dieu des Juifs est l'un des Anges. Parce que le Père voulait détruire tous les Archontes, le Christ est venu pour la destruction du Dieu des Juifs et pour le salut de ceux qui croiraient en lui. Ces derniers sont ceux qui ont en eux l'étincelle de vie. En effet, dit-il, deux races d'hommes ont été modelées par les Anges, l'une mauvaise, l'autre bonne: comme les démons donnaient leur aide aux mauvais, le Sauveur est venu pour la destruction des hommes pervers et des démons et pour le salut des bons. ... Quant aux prophéties,

9. Cf. aussi K. BEYSCHLAG, *Simon Magus* ..., pp. 16-17, note 19.

elles ont été faites, les unes sous l'action des Anges auteurs du monde, les autres, sous celle de Satan. Ce dernier, affirme Saturnin, est lui aussi un ange, mais un Ange opposé aux auteurs du monde et, par-dessus tout, au Dieu des Juifs» (*Adv. haer.* I,24,2).

Nous retrouvons donc la production des anges par Dieu, et la création du monde par les anges, comme orgueilleuse affirmation d'autonomie de leur part; la décision divine de les «détruire» par l'envoi du Sauveur afin de sauver les hommes bons qui souffrent sous la domination angélique; les luttes entre les anges, ici d'ailleurs avec une division nette en deux camps, celui des anges créateurs et celui de Satan; la sotériologie docète, normale là où le salut des hommes résulte de la victoire sur les anges, ce qui n'exige nullement une incarnation du Sauveur[10]. Ici également, la Bible juive est inspirée par les anges, en partie même par cet ange mauvais par excellence qu'est Satan: ce qui paraît supposer, de la part de Saturnin ou de ses successeurs, une activité exégétique visant à distinguer les différentes parties de la Bible selon leur origine.

Par rapport au schéma que nous avons examiné ci-dessus, la différence principale paraît la distribution des hommes en deux catégories, les bons et les méchants. On ne voit pas clairement, et on ne peut pas étudier ici, comment d'un seul homme ayant l'étincelle de vie auraient tiré leur origine les deux catégories[11]: en tout cas, l'encratisme sexuel et alimentaire, que je n'ai pas cité ci-dessus, pourrait bien remonter à l'idée d'une transmission de l'étincelle par l'engendrement. Il n'est pas dit non plus qui sont les démons qui aident les méchants. Peu importe: ici,

10. Sur la structure logique du système de Saturnin en tant que «syriaque», ainsi que pour une comparaison avec le système valentinien en tant que gnose «égyptianisante», cf. U. BIANCHI, *Le Gnosticisme* ..., pp. 38-42.

11. Sur cette question on peut voir R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, trad. fr., Paris 1964, pp. 85-91; S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Patrimoines / Gnosticisme), Paris 1984, pp. 452-456; G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 20), Roma 1984, pp. 120-122. Voir aussi G. SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull' ermetismo* (Nuovi saggi 82), Roma 1982, pp. 161-181.

nous retenons les traits qui nous intéressent. Créé par les anges, ce monde qui est nôtre se ressent de leur ignorance, de leur orgueil et de leur ambition: les hommes qui l'habitent se combattent entre eux, poussés par les puissances spirituelles qui se combattent à un niveau supérieur. Il est vrai qu'ici la présence de l'étincelle divine dans une race d'hommes nous amènerait à supposer une certaine présence, en ce monde, de la justice venant d'en haut, mais elle reste isolée et piétinée par ses adversaires aidés par les démons, jusqu'à la venue du Sauveur; on peut en déduire qu'au moins avant cette venue, les puissants de ce monde sont justement les méchants, et que les lois et le droit en vigueur reflètent leur iniquité. Du reste, la Loi par excellence, avec les prophètes, vient des anges et de Satan, comme nous l'avons vu, et nous pouvons croire qu'elle est destinée à servir à leur lutte réciproque. En somme l'abaissement de ce monde en tant que créé par des anges sert à expliquer le caractère inévitable et la cruauté des guerres, l'iniquité du pouvoir exercé par les hommes, la souffrance des justes, et les manques et les imperfections qu'on croit trouver dans la Bible juive. Car il faut bien penser que ce fut l'expérience de ces maux qui suggéra l'idée de la création du monde par les anges, et non par le Dieu suprême.

Une structure de pensée analogue revient dans quelques traits de la doctrine attribuée ensuite par Irénée à l'alexandrin Basilide, qui suppose une série d'émanations successives à partir du Père inengendré, aboutissant à la formation de trois cent soixante-cinq cieux.

«Les Anges qui occupent le ciel inférieur, celui que nous voyons», nous rapporte Irénée (*Adv. haer.* I,24,4), «ont fait tout ce que renferme le monde et se sont partagés entre eux la terre et les nations qui s'y trouvent. Leur chef est celui qui passe pour être le Dieu des Juifs. Celui-ci ayant voulu soumettre les autres nations à ses hommes à lui, c'est-à-dire aux Juifs, les autres Archontes se dressèrent contre lui et le combattirent. Pour ce motif aussi les autres nations se dressèrent contre la sienne. Alors le Père inengendré et innommable, voyant la perversité des Archontes, envoya l'Intellect, son Fils premier-né — c'est lui qu'on appelle le Christ — pour libérer

de la domination des Auteurs du monde ceux qui croiraient en lui».

La forme humaine du Christ n'est qu'apparence, ainsi que sa crucifixion: celui qui confesse le crucifié est encore un esclave, dominé par les anges qui ont fait le corps, tandis que celui qui renie le crucifié est libre de leur emprise.

«Il n'y a de salut» poursuit le Basilide d'Irénée «que pour l'âme seule, car le corps est corruptible par nature. Les prophéties proviennent elles aussi des Archontes auteurs du monde, mais la Loi provient à titre propre de leur chef, c'est-à-dire de celui qui a fait sortir les peuples de la terre d'Égypte. On doit mépriser les viandes offertes aux idoles, les tenir pour rien et en user sans la moindre crainte: on doit tenir également pour matière indifférente les autres actions, y compris toutes les autres formes possibles de débauche» (I,24,5).

Encore une fois: création du monde par les anges, mauvais gouvernement, guerres entre les hommes provoquées par les luttes entre les anges; envoi du Sauveur, christologie docète, «destruction» du pouvoir angélique; identification de la Loi sacrée d'Israël à une œuvre angélique, qu'il faut mépriser et violer si l'on veut devenir libre, c'est-à-dire relativisation, ou mieux dévaluation radicale de ce qui se présente comme la loi la plus haute donnée en ce monde. Le salut passe par la transgression de ce qui est regardé ici-bas comme justice, et par l'instauration d'une éthique anomique et antinomique.

Cette notice nous transmet-elle, au moins en quelque mesure, la véritable doctrine de Basilide? La réponse est d'autant plus incertaine qu'«Hippolyte» (*Elenchos* 7,20-27) nous livre sur Basilide une notice très différente, et que nous possédons des fragments de Basilide et de son fils Isidore, qui ne confirment pas, eux non plus, les données d'Irénée[12]. L'homologie que nous avons constatée à son sujet par rapport aux notices

12. L'un de ces fragments, conservé par Clément d'Alexandrie, *Stromateis* 4,162,1, nous montre que «Justice, ainsi que son produit, Paix» sont deux des huit hypostases primaires qui constituent la divinité. D'autres fragments, tirés du livre 23 de ses *Commentaires* et cités par Clément, *Stromateis* 4,81,2-83,2, témoignent combien Basilide s'intéressait à la question de la relation entre culpabilité et souffrance.

sur Simon et Saturnin n'en devient que plus suspecte. Nous ne pouvons pas nous proposer d'analyser ici cette question très embrouillée. Je me bornerai à dire que je penche pour une attribution à Saturnin de l'élaboration du complexe d'idées que nous venons d'effleurer. Car, quant à Simon, j'ai déjà remarqué que cette partie de la notice d'Irénée s'accorde mal avec l'histoire de Simon et d'Hélène, confirmée par d'autres sources, et qu'il convient donc de rapporter au simonianisme: non à Simon lui-même, dont tout ce qu'on peut établir est son activité de magicien, mais plutôt à une secte postérieure se réclamant de lui[13]. Par contre, ce qu'Irénée dit du système de Saturnin paraît enraciné de façon assez organique dans un contexte de réflexion théologique juive et judéo-chrétienne, qui correspond bien à des témoignages venant du milieu antiochien. Saturnin affirme non seulement la création de ce monde par les anges, mais aussi la création des anges eux-mêmes, ce qui est cohérent avec un milieu juif, tandis que dans les notices sur Simon et sur Basilide les anges paraissent plutôt le fruit d'une émanation. En outre, le récit de la création de l'homme se fonde sur une exégèse de Gen 1,26, et toute l'anthropologie suppose l'interprétation de certains passages bibliques[14].

II. Une autre réponse: l'Ascension d'Isaïe

À mon avis, le témoignage d'Irénée sur Saturnin est aussi à comparer avec un écrit chrétien composé dans un milieu antiochien vers le début du IIe siècle, l'*Ascension d'Isaïe*[15]. Ici il

13. A ce sujet, cfr. K. Beyschlag, *Simon Magus ..., passim*.

14. Cf. R.M. Grant, *Jewish Christianity at Antioch in the Second Century*, dans *Recherches de sciences religieuses* 60 (1972) 102-103.

15. Écrite en grec, elle ne nous reste en entier qu'en version ge'ez (éthiopien classique), et partiellement en d'autres langues: on peut la lire en traduction française, avec introduction et notes, dans E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe* (Documents pour l'étude de la Bible), Paris 1909. Mais pour l'état actuel de la recherche il faut consulter M. Pesce (éd.), *Isaia, il Diletto e la chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981* (Testi e ricerche di scienze religiose 20), Brescia 1983; et mon commentaire en cours de publication, avec la nouvelle édition critique des textes, dans la *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum* édité à Turnhout. On peut voir entretemps ma note *Recher-*

n'est pas dit que le monde a été créé par les anges; mais — selon la deuxième partie de l'écrit, qui a eu d'abord une existence indépendante — Satan et ses anges, qui habitent le firmament, se sont révoltés contre Dieu, affirmant leur autonomie et détachant de Dieu la sphère au-dessous d'eux, c'est-à-dire notre monde (10,13); celui-ci est soumis à leur domination, en sorte que les luttes sans fin des anges du firmament provoquent les guerres entre les hommes (7,9-10, cf 10,31). C'est pourquoi Dieu envoie son Bien-Aimé, le Christ préexistant, afin de «détruire» ces puissances (10,12; 7,12), c'est-à-dire de les soumettre, en les forçant à adorer le Seigneur des cieux (10,15; 11,23 ss). Ici aussi, l'œuvre du salut consiste dans la victoire sur les puissances, et l'incarnation réelle du Christ est exclue (9,13; 11,2 ss). Il paraît y avoir également deux classes d'hommes avant la venue du Christ: quelques-uns, en effet, «étaient des ouvriers de justice et ils avaient la bonne odeur de l'Esprit» (6,17), sans qu'on nous dise, d'ailleurs, comment ils se sont trouvés dans cette situation. Dans la première partie de l'*Ascension d'Isaïe*, ajoutée ensuite par un autre auteur mais à l'intérieur du même groupe, les prophètes sont persécutés et tués par les faux prophètes et les rois méchants, excités par les démons: ce thème, qui rappelle les deux races de Saturnin et l'aide apportée aux méchants par les démons, vient certainement d'une tradition haggadique juive, comme j'ai essayé de le prouver dans mon commentaire de l'*Ascension*. Dans les deux parties de l'*Ascension* il y aurait donc une différence semblable à celle que R.M. Grant[16] considérait comme une contradiction dans la notice sur Saturnin: d'un côté, il s'agit de sauver tous les hommes de l'empire des anges, de l'autre, il s'agit de sauver les bons contre leurs ennemis soutenus par les anges mauvais ou démons. Ce retour de la même ambiguïté déconseille, à mon avis, de supposer trop vite des couches différentes dans la notice d'Irénée: il paraît en effet que les deux idées pouvaient coexister, quitte à en accentuer l'une ou l'autre selon les exigences.

ches récentes sur l'Ascension d'Isaïe, en *Revue des études augustiniennes* 1991, fasc. 1.

16. *Jewish Christianity* ..., pp. 103-104.

Autrement dit, dans le système de Saturnin, tel qu'il est présenté par Irénée, ainsi que dans l'*Ascension d'Isaïe*, nous aurions deux efforts d'interpréter la situation de l'homme dans le monde, la position du monde par rapport à Dieu et la sotériologie chrétienne à partir d'un certain nombre de données traditionnelles communes, qui feraient partie du patrimoine théologique répandu au moins dans certains milieux chrétiens d'Antioche au tournant du premier et du deuxième siècle. Dans les deux cas, avant la venue du Christ ce monde est à la merci de puissances angéliques qui se veulent indépendantes de Dieu et qui entraînent les hommes dans leur discordes; et le Christ est envoyé par Dieu pour «détruire» les anges qui oppriment les hommes, afin de libérer ceux-ci. Seulement — et nous revenons ici à notre thème — Saturnin n'a pas cru pouvoir se borner à considérer la séparation de ce monde de Dieu comme intervenue indépendamment de sa création, et pouvoir garder le rôle de Dieu comme Seigneur du monde et comme auteur de la révélation contenue dans la Bible juive. Son exégèse de l'Écriture l'a amené à attribuer l'origine de cette dernière non pas au Dieu suprême, mais aux anges imparfaits et ignorants, auxquels il a assigné la création du monde: il s'en suit qu'il répartit les prophéties entre les anges, tandis que pour l'*Ascension d'Isaïe* les prophètes vétérotestamentaires sont justement les connaisseurs du vrai Dieu et les porteurs de son message dans la sombre réalité d'ici-bas.

En somme, nous avons ici deux essais de solution du problème qui nous intéresse, celui de la connexion entre création, paix et justice: deux modèles qui pourraient bien s'être fait face réellement dans une situation historique donnée. Dans l'un des cas, celui de l'*Ascension d'Isaïe*, le manque de paix et de justice en ce monde est compatible avec sa création par Dieu: même si, il faut le reconnaître, ce monde est envisagé comme «faible» en lui-même (7,26, cfr. 8,24), et que le salut consiste à en sortir, et même si, dans la première partie, il apparaît finalement dominé complètement par le diable et voué par suite à la destruction (4,18). Dans l'autre cas, celui de Saturnin, le manque de paix et de justice en ce monde est lié à l'essence même de ce dernier, en tant qu'il n'est pas fait par

Dieu mais par des anges, afin d'être dominé par eux: sa création est donc déjà un acte de violence et d'oppression. Le salut ne consiste pas à annuler leur usurpation d'un royaume qui ne leur appartient pas, mais à leur arracher l'étincelle de vie qui est étrangère à leur nature, en abandonnant à son destin un monde qui, étant créé par eux, ne peut être que marqué par la guerre et par l'iniquité. C'est pourquoi le système de Saturnin peut être défini comme gnostique, mais celui de l'*Ascension d'Isaïe* ne le peut pas. Ce dernier, néanmoins, était trop fragile en face de la gnose, de par ses réserves à l'égard de la réalité matérielle et sa sotériologie docète. Dans le système d'Irénée, nous constaterons une tout autre solidité.

III. La gnose valentinienne

Mais, avant de passer à la théologie d'Irénée, il nous faut faire encore quelques remarques. Nous avons vu qu'il donne du relief à cet ensemble constitué par les anges comme créateurs du monde, par leurs guerres comme cause des guerres humaines, par leur Loi comme mystification, masque d'injustice et oppression. En attribuant cette doctrine à Simon le magicien, il en fait l'un des noyaux de la gnose, qui se retrouve chez ceux qu'Irénée présente comme les successeurs de Simon: Saturnin et Basilide. Et, en fait, nous avons vu qu'à ce complexe d'idées se référait la doctrine de Saturnin, qui fut sans doute l'un des premiers gnostiques chrétiens. Le rapport entre sens et rôle de la création d'un côté, paix et justice dans le monde, de l'autre, constituait donc vraiment l'un des thèmes «forts» de la gnose. Par ailleurs, Irénée envisage en premier lieu, parmi les doctrines gnostiques, le système valentinien, et particulièrement la branche représentée par Ptolémée, à laquelle se réfère la «grande notice» au début de l'*Adversus haereses* (1,1-9).

Ce système, beaucoup plus philosophique que ceux que nous avons considérés, suppose un monde divin appelé Plérôme, c'est-à-dire «plénitude», seule réalité véritable, constitué par le Dieu invisible et insaisissable, qui se déploie progressivement en engendrant un ensemble de trente entités spirituelles parfaites, les éons. Mais le dernier des éons, Sophia, la Sagesse, saisi

par le désir de connaître le Père incompréhensible, est affecté d'une passion qui l'exclut de la perfection impassible du Plérôme. La Sagesse peut être consolidée et réintégrée dans le Plérôme, mais son Enthymèse, c'est-à-dire sa tendance coupable, séparée d'elle et d'ailleurs indestructible, reste au-dehors: elle s'appelle Achamot, nom tiré de l'hébreu *hokhmah* = sagesse: c'est la «sagesse de ce monde». Dans son effort pour remonter au Plérôme, elle est accablée par les éléments de sa passion: tristesse, crainte, angoisse, ignorance. En bref, ces éléments, qui étaient «matériels» en tant que passion, sont à l'origine du processus qui mène à la constitution de notre monde; Achamoth en confia l'organisation à un être qu'elle forma à partir de la substance «psychique» issue de sa conversion vers le Plérôme, donc supérieure à la matière.

Ce personnage est le Démiurge, l'ordonnateur du Cosmos, qui s'identifie au Dieu des Juifs: en ignorant sa mère, qui était de substance spirituelle, supérieure à la sienne, il crut être le seul Dieu. L'affirmation de son unicité, qu'on trouve dans la Bible juive (cfr. Is 45,5; 46,9), n'est donc pas, ici, l'expression de la révolte angélique contre le Dieu suprême comme ailleurs dans la gnose, mais plutôt de l'ignorance d'une «économie» qui dépasse ce Dieu inférieur. Inférieur, il l'est aussi par rapport à quelque chose qui se trouve dans le monde dominé par lui, car sa mère Achamoth y a inséré à son insu la semence spirituelle qu'elle avait engendrée lors de la venue du Sauveur d'en haut, qui la sauva de sa passion. Cette semence correspond à l'étincelle spirituelle se trouvant dans une partie des hommes, et qui est destinée à remonter au Plérôme qui lui est consubstantiel: c'est pour permettre sa croissance en vue de cette remontée que ce monde a été constitué, et après ce retour il sera détruit. Il va sans dire que les hommes qui ont la semence spirituelle sont les gnostiques eux-mêmes: en tant que spirituels, ils sont destinés en tout cas à être sauvés, quelles que soient les œuvres qu'ils auront accompli. Par suite, remarque Irénée, il s'évertuent à commettre toute sorte d'action défendue par les Écritures et par la morale[17], tandis que les catholi-

17. Si le «libertinisme» gnostique est bien compréhensible à partir de la

ques, qui seraient psychiques comme le Démiurge, sont obligés de se soumettre à la Loi psychique donnée par lui s'ils veulent être sauvés. D'ailleurs, toutes les prophéties de la Bible ne viennent pas d'une même source, mais en partie de la Mère, en partie de la semence pneumatique qui se trouve dans les prophètes à l'insu du Démiurge, en partie du Démiurge lui-même. Ainsi, les Écritures juives ne sont pas abaissées en bloc à un niveau inférieur, comme dans d'autres systèmes: seule, l'exégèse, en se fondant sur les principes du système, peut distinguer ce qui vient de l'esprit de ce qui vient de la psyché.

Dans ce système, l'évidence et la cohérence du noeud création — non paix — non justice sont affaiblies par rapport à ce que nous avons examiné plus haut. Bien entendu, le caractère inférieur et même négatif de ce monde reste, car, pour synthétiser à l'extrême, notre monde n'est que la concrétion de la tristesse, de la peur, de l'ignorance éprouvées par une sagesse sortie de l'égarement de la sagesse véritable; elle recherche aveuglément un monde divin dont elle a été bannie et qu'elle n'est pas en mesure d'atteindre. Les hommes spirituels, qui sont les fils de cette sagesse, doivent rester enfermés dans cette projection matérielle des passions jusqu'à ce que leur mort vienne les délivrer, même s'ils en sont déjà délivrés «en puissance», ainsi que leur Mère, par une révélation venant du monde divin. Il est clair qu'un univers résultant des passions ne peut pas être un lieu de paix, d'autant plus que, si la Mère habite le huitième ciel et le Démiurge le septième, dans le monde sublunaire habite le Cosmocrator, le «Maître du monde», donc le diable. Comme il est «esprit» du mal (cf. Éph 6,12), il est même supérieur au Démiurge dans la mesure où, à la différence de ce dernier, il connaît les réalités supérieures, et donc il s'y oppose consciemment (I,5,5). Cette supériorité substantielle du Cosmocrator et sa plus grande proximité au monde humain constituent évidemment une menace pour

doctrine, il faut souligner, avec K. Rudolph, que cette attitude n'est attestée que par les adversaires ecclésiastiques des gnostiques, et non par les sources gnostiques elles-mêmes. L'attitude contraire, c'est-à-dire l'ascèse, est aussi attestée, et cohérente avec le système. Cf. sur la question K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, pp. 259-265.

les hommes: dans ce trait on pourrait voir un écho des traditions juives et puis chrétiennes sur l'opposition démoniaque aux justes dans ce monde — un motif, dont nous avons constaté qu'il est déjà repris par Saturnin.

Il faut reconnaître, d'ailleurs, que ce système ne paraît guère intéressé à développer le thème de la lutte entre les anges, ni non plus celui de la rébellion des anges contre Dieu. Le Démiurge n'est pas un ange révolté, mais plutôt un serviteur nécessaire qui exécute, sans en avoir conscience, un dessein supérieur; et même, ayant appris par la venue du Christ toute l'«économie» qui était en cours pour la récupération de la semence spirituelle, «tout joyeux, il se rallia à lui avec toute son armée» (*Adv. haer.* I,7,4), et désormais il collabora à l'accomplissement du processus en vue de la récompense qui lui est préparée, le passage définitif au huitième ciel. Dans ce système, donc, sa connotation est assez positive, en cohérence avec l'exprit foncièrement optimiste de l'ensemble. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, la critique de la Loi et des prophètes, ainsi que celle de la morale et de la justice de ce monde. Les éléments spirituels, venant du Plérôme, ne sont pas créés, mais engendrés, émis; tout ce qui est créé ou produit, en ayant un commencement temporel, est inférieur, matériel ou, au mieux, psychique, et ne pourra jamais dépasser cette qualité qui le condamne à être exclu de la plénitude divine. Il ne peut que servir à la formation des spirituels, et ensuite il sera détruit, sauf les âmes qui par l'observance des commandements auront obtenu de rester à la porte du Plérôme, avec le Démiurge. La loi, le droit, la justice, ne servent que pour elles; les spirituels, eux, se moquent du Démiurge, de sa législation, de sa justice chétive et bornée, contradictoire même, comme en témoignent maints passages de l'Écriture.

Ce dernier point est développé, relativement au Pentateuque, dans ce texte très suggestif qu'est la *Lettre à Flora* du même Ptolémée combattu par Irénée[18]. Il remarque que la Loi

18. Elle nous a été conservée par Épiphane de Salamine, *Panarion* 33,3-8. Édition, traduction et commentaire de la lettre par G. QUISPEL, *Ptolémée. Lettre à Flora*, 2e éd. (SCh 24 bis), Paris 1966; je reproduis la version de Quispel.

promulguée par Moïse ne peut pas venir de Dieu le Père, car elle est secondaire, imparfaite, et a eu besoin d'être complétée par le Christ; mais elle ne peut pas non plus venir du diable, qui est injuste, car elle s'oppose à l'injustice. Une exégèse menée sur la base des paroles de Jésus montre que la Loi ne vient pas d'un auteur unique, mais se divise en trois parties, remontant respectivement à Dieu, à Moïse et aux anciens du peuple. D'ailleurs, poursuit Ptolémée, «la Loi de Dieu lui-même se laisse, à son tour, diviser en trois parties: la législation pure, qui n'était pas mélangée de mal, la Loi dans le sens propre du mot, que le Sauveur n'est pas venu abolir, mais accomplir (car celle qu'il a complétée ne lui était pas étrangère, mais avait besoin d'être perfectionnée, ne possédant pas la perfection); puis la partie mêlée de mal et d'injustice, que le Sauveur a abolie, parce qu'elle ne s'accordait pas avec sa nature. Enfin, on peut distinguer une partie typique et symbolique, destinée à représenter le spirituel et le transcendant, qui a été transposée par le Sauveur du sensible et de l'apparent au spirituel et à l'invisible» (*Panarion* 33,5,1-2).

La deuxième partie est représentée surtout par la loi du talion, que Ptolémée critique de façon très nette et, si l'on veut, moderne: on ne peut pas nier que c'est un commandement juste, dit-il, donné à cause de la faiblesse des destinataires de la loi, ce qui n'empêche pourtant qu'il s'agit de commander une deuxième injustice coupable après la première. Le Dieu qui ordonne d'abord «tu ne tueras pas», et qui ensuite ordonne que le meurtrier soit tué, est forcément en contradiction avec lui-même, et «étant ainsi au principe de deux meurtres, lui qui avait défendu d'en accomplir un seul, il a été, évidemment, à son insu la victime de la nécessité» (33,5,6). Or, comme on a montré que la Loi ne vient pas du Dieu parfait ni du diable, elle doit remonter à un troisième personnage, qui est le Démiurge, le créateur du monde, intermédiaire entre les deux; et, comme le Dieu parfait est bon en son essence, et le diable est méchant et injuste, «alors celui qui se situe entre le Dieu parfait et le diable, et qui n'est ni bon, ni assurément mauvais ou injuste, pourrait à proprement parler être appelé juste, parce qu'il est l'arbitre de la justice qui dépend de lui» (33,7,5).

La justice devient donc ici l'attribut essentiel du Démiurge, comme la bonté l'est de Dieu et la méchanceté du diable. Or, je l'ai dit, dans cette branche de la gnose la connotation du Démiurge est positive: la justice qu'il exerce est réellement ordonnée au bien des hommes. Cette justice se situe donc au niveau le plus haut qu'on peut atteindre en ce monde, c'est-à-dire parmi les éléments d'origine extraplérômatique: mais, justement, elle reste bornée, tâtonnante, obligée de s'adapter aux circonstances, soumise à la nécessité et donc contradictoire. C'est une conception assez moderne, au moins en puissance (car la «modernité» soustraira la législation à un dieu inférieur qui reflète les caractères de ce monde, pour l'attribuer simplement aux hommes): mais il faut alors en tirer toutes les conséquences, comme le fait Ptolémée. C'est-à-dire, il faut trancher tout lien qui rattache la justice au Dieu suprême: on ne pourra jamais plus fonder, de quelque façon que ce soit, notre justice sur la volonté de Dieu, lui trouver une justification religieuse ou transcendante. Avec Ptolémée, bien sûr, on n'en est pas encore là, car les commandements de la justice viennent quand-même d'un dieu, fût-il inférieur, et ne passent donc pas pour un produit humain. Mais, pour celui qui ne veut pas accepter son dithéisme, le défi est lancé, et on ne peut pas s'y soustraire. Irénée, lui, l'a relevé.

IV. Marcion

Mais la polémique d'Irénée est compliquée, justement pour le domaine qui nous intéresse, par le fait qu'à côté des valentiniens et des autres gnostiques, il combat un autre grand adversaire, Marcion[19]. Il est impossible de s'arrêter ici sur sa pen-

19. L'œuvre de Marcion est perdue: les sources principales sont les réfutations de Justin (*Ière Apologie* 26,5; 58,1-2); d'Irénée, *Adversus haereses* I,27,3-4; III,12,12; IV,33,2, et *passim*; de Tertullien, en premier lieu l'*Adversus Marcionem* (dont il faut voir maintenant l'édition du premier livre par R. Braun dans les «Sources chrétiennes», vol. 365, Paris 1990, avec introduction aux livres 1 et 2); de Clément d'Alexandrie dans les *Stromateis*; d'«Hippolyte» dans l'*Elenchos*; d'Épiphane de Salamine; d'«Adamantius»; d'Éphrem; d'Eznik. L'œuvre fondamentale sur Marcion reste A. von Harnack, *Marcion. das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundle-*

sée, mais il faut en rappeler quelques éléments qui sont cruciaux pour nous. Par son analyse de la Bible juive en comparaison avec la tradition évangélique et surtout avec les épîtres de Paul, Marcion en vient à conclure que la révélation contenue dans la première est absolument incompatible avec le message de Jésus: autrement dit, Jésus révèle un Dieu autre que celui qui a inspiré la Bible des juifs. Ce dernier est le créateur du monde et de l'homme: mais ni le monde et l'homme, ni leur créateur ne sont le produit d'un processus qui part du monde du Dieu suprême, comme dans la gnose. Ils sont simplement autre chose: un Dieu imparfait et limité, comme en témoigne sa révélation, qui se crée un monde pour y exercer son pouvoir, et qui ignore l'existence, tout à fait séparée de la sienne, d'un autre Dieu, qui d'ailleurs lui est beaucoup supérieur en son essence et qui n'ignore pas son existence et celle du monde créé par lui. Et c'est justement parce qu'il voit les hommes accablés par la dure loi, la mesquinerie, les caprices de leur Dieu, que cet autre Dieu décide d'envoyer son propre fils pour annoncer aux hommes qu'ils peuvent se soustraire à leur créateur et maître, à la condition qu'ils acceptent, par la foi en Jésus et en son évangile, cette grâce qui leur est offerte. C'est en somme un acte d'amour, absolument gratuit: ce trait essentiel de la gnose, la consubstantialité des spirituels avec Dieu, qui assure en tout cas leur salut, manque chez Marcion: les hommes appartenaient totalement à leur créateur et n'avaient rien en commun avec l'autre Dieu. Je ne veux pas discuter ici par quel moyen celui-ci peut les racheter, mais il est clair qu'il renonce à les arracher par la force, ce qu'il pourrait faire en raison de sa puissance incomparablement supérieure.

gung der katholischen Kirche, 2[e] éd. augmentée (TU 45), Leipzig 1924, réimpr Darmstadt 1960 et 1985: on y trouvera les renvois aux sources. Parmi la bibliographie successive, il faut citer B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, ZTK 70 (1973) 420-447, ainsi que le n° 3 du vol. 6 (automne 1987/1988) de la revue *The Second Century*, entièrement consacré à Marcion· surtout l'excellent *status quaestionis* de G. MAY aux pp. 129-151. Par contre, le livre de R. J. HOFFMANN, *Marcion: on the restitution of christianity. An essay on the development of radical Paulinist theology in the second century*, Chico/Ca 1984, n'est à utiliser qu'avec une extrême prudence.

En fait, l'analyse comparée des révélations de ces deux dieux persuada Marcion que l'essence du créateur résidait dans la justice, celle du Père de Jésus dans la bonté; il composa un ouvrage appelé *Antithèses*, perdu pour nous, où il opposait systématiquement les passages de la Bible juive et du message de Jésus qui à son avis se contredisaient et prouvaient par là la distinction et l'incompatibilité des deux dieux. Il ne distinguait pas différentes couches dans la Bible juive, comme nous l'avons vu chez les gnostiques, mais il l'interprétait à la lettre et la rejetait dans son ensemble, comme révélation du Dieu juste, dont le messie, annoncé par les prophètes, était encore à venir. Le principe herméneutique de Marcion, était, comme on sait, l'opposition paulinienne entre loi et Évangile, qu'il radicalisait jusqu'à les attribuer à deux dieux différents: Jésus aurait voulu détourner les hommes de l'un pour les amener à l'autre. Il va sans dire qu'il était extrêmement difficile de prouver cette conception, que contredisaient toutes les sources: les paroles de Jésus dans l'Évangile, ainsi que les épîtres pauliniennes, renvoient constamment à la Bible juive, en tant que révélation de Dieu. Marcion, ayant sélectionné l'évangile de Luc et dix épîtres pauliniennes comme porteurs de la vraie doctrine du Christ, conclut que ces écrits, sous la forme où ils avaient été transmis, étaient remplis d'interpolations insérées par des «faux frères», des chrétiens judaïsants qui ne reconnaissaient pas la séparation du Père de Jésus et du Dieu des juifs, et qui s'efforçaient de réintroduire dans le message de Jésus l'esclavage des croyants à l'égard du dieu créateur. Il se mit donc à établir, à l'aide de corrections et surtout de suppressions, ce qui avait été à son avis le texte «pur» de ces documents, exempt de tout renvoi positif au dieu créateur et à sa révélation.

Cette caractérisation des deux dieux respectivement par la justice et par la bonté rappelle celle de Ptolémée, mais, à la différence de ce dernier, Marcion évaluait la justice du dieu créateur, ainsi que sa création en général, de façon décidément négative. Cette justice n'est pas là pour servir l'homme, mais le dieu qui l'a établie, et qui donne des commandements dans le but d'exercer son pouvoir: c'est le sens de la jalousie qu'il

éprouve pour tout ce qui pourrait s'élever à côté de lui. C'est pourquoi il se fâche, il sévit, il interdit, il condamne et châtie. Il est *dikaios kai ponêros*, «juste et inexorable»; et d'ailleurs c'est lui-même qui déclare «C'est moi qui produis les maux» (Is 45,7). Ce fut par envie qu'il interdit à l'homme l'arbre de vie, et le péché d'Adam montra ensuite que ce dieu n'était ni bon, ni prévoyant, ni puissant, en même temps qu'il n'avait pas été à même de créer un homme qui ne fût pas faible et mortel. C'est un dieu qui s'amuse à provoquer les guerres, qui se succèdent sans cesse dans la Bible: *ferus bellipotens*, «féroce et belliqueux», l'appelle Tertullien, et Irénée le caractérise ainsi: «d'après lui, ce dieu est un être malfaisant, aimant les guerres, inconstant dans ses résolutions et se contredisant lui-même» (I,27,2). À côté des Écritures, sa propre création témoigne de son imperfection, elle qui est remplie de misères, d'êtres inutiles, ennuyeux ou grotesques, sans parler de ce corps humain, chétif et misérable, et des circonstances impures et dégoûtantes de la conception et de l'accouchement[20].

Nous sommes en présence, on le voit, d'une réaction presque pathologique à la matière: mais cela ne doit pas nous empêcher de saisir le sérieux de la critique théologique de Marcion, surtout à l'égard du thème qui nous occupe. La révélation des juifs, selon Marcion, nous met en présence d'un dieu qui n'est tel que par sa puissance, par sa capacité de créer un univers et des hommes, et de les garder soumis à lui, en leur imposant une loi et en châtiant impitoyablement ceux qui essaient d'y échapper. Comme l'avait bien remarqué Harnack dans son ouvrage fondamental sur Marcion[21], pour comprendre comment la dureté et l'arbitraire peuvent caractériser ce dieu en même temps que la justice, il faut avoir présent à l'esprit le modèle du despote, le souverain absolu dont la volonté est la loi suprême, mais qui ne peut pas être tellement parfait qu'il évite toute faute ou contradiction. Mais cela signifie que cette justice est purement formelle: elle concerne l'observance ou la

20. On trouvera aisément dans la monographie de Harnack tous les textes qui nous renseignent sur ces éléments de la pensée de Marcion.

21. *Marcion* ..., pp. 100-101.

transgression de normes qui, elles, sont établies non pas sur la base d'une équité réelle ou du bien universel, mais sur la base de l'arbitre du souverain, c'est-à-dire de son propre profit.

Ainsi, retrouvons-nous à nouveau le complexe qui nous concerne. La création, perçue comme prison et tourment pour les hommes, privés de toute espérance d'y échapper avant l'initiative inattendue du Dieu bon, dénonce la qualité et l'intention de son auteur, qui se manifeste d'ailleurs clairement dans sa révélation: c'est un tyran, qui impose la justice dans la mesure où celle-ci satisfait sa soif de pouvoir[22]. Jaloux, hargneux, contradictoire, ce dieu enferme en lui cet amour des guerres qu'ailleurs nous avons vu à l'œuvre chez les anges créateurs du monde, et, comme dans ce cas-là, les guerres déchaînées entre les groupes humains sont la conséquence directe de l'attitude dominante au niveau du créateur. Ainsi, la boucle est bouclée: création matérielle, manque de paix et de justice se retrouvent dans un rapport nécessaire, et celui qui veut se soustraire aux guerres et à l'injustice est forcé de se soustraire à cette création. C'est, encore une fois, le même problème du salut, aggravé, cette fois-ci, par une nette dénonciation de la justice divine. Cette justice qui chez Ptolémée est appréciée assez positivement, indifférente pour les spirituels, mais nécessaire, en somme, pour le salut des psychiques, est démasquée brusquement par Marcion comme une mystification, une norme arbitraire et brutale, qui ne peut pas être justifiée sur le plan de l'éthique, mais dont le seul résultat pour les hommes est la souffrance et le malheur. Et si, encore une fois, la solution dithéiste de Marcion était inacceptable et assez facile à réfuter, sa critique de la justice de Dieu posait une question très grave.

V. Irénée de Lyon

J'ai indiqué quelques-uns des problèmes auxquels Irénée devait faire face: le moment est venu de voir comment il les a affron-

22. Voir E. Mühlenberg, *Marcion's Jealous God*, dans *Disciplina Nostra. Essays in memory of R.F. Evans*, ed. by D.F. Winslow (Patristic monograph series 6) Cambridge/Mass. 1979, pp. 93-113; mais aussi les remarques critiques de G. May, *Marcion in contemporary views*, dans *The Second Century* 6, n. 3 (automne 1987/88), p. 146, note 66.

tés. Et d'abord, il s'oppose carrément aux gnostiques et à Marcion sur un point capital: ni les Écritures, ni la création n'autorisent en aucune manière à parler de deux dieux, mais bien d'un seul, qui a créé le monde, s'est révélé dans la Bible et a envoyé Jésus.

«Ainsi donc toutes les Écritures, tant prophétiques qu'évangéliques — que tous peuvent pareillement entendre, lors même que tous ne croient pas pour autant — proclament clairement et sans ambiguïté qu'un seul et unique Dieu, à l'exclusion de tout autre, a fait toutes choses par son Verbe, les visibles et les invisibles, les célestes et les terrestres ...; de son côté, le monde même où nous sommes, par tout ce qu'il offre à nos regards, atteste lui aussi qu'unique est Celui qui l'a fait et le gouverne» (II,27,2).

Il est vrai que selon ce passage la saine raison suffit pour reconnaître l'unicité de Dieu; mais ailleurs Irénée insiste surtout sur le fait que l'Église garde la règle de vérité, qu'elle a reçue des apôtres et de leurs disciples, et qui atteste l'unicité de Dieu (I,22,1; I,10,1 s). Il faut se souvenir du fait qu'Irénée reproche à ses adversaires d'aborder l'exégèse des Écritures à partir d'un système déjà développé, qui prévoit la multiplicité dans le divin, pour déceler ensuite dans la Bible et dans les paroles du Christ et des apôtres, à l'aide de la méthode allégorique, une confirmation de leur doctrine. Pour prévenir pareil reproche il doit justifier sa prise de position préalable en faveur de l'unicité de Dieu. En fait, pour Irénée la priorité logique revient à la tradition publique, universelle et ininterrompue de l'Église, qui assure la transmission fidèle de la règle de la foi: et cette dernière sert de critère herméneutique pour l'interprétation des Écritures.

Irénée refuse donc la méthode gnostique (qu'on pense à la *Lettre à Flora*) et marcionite, qui prétend partir de l'analyse interne de l'Écriture afin d'en dégager les contradictions dont s'autorise la thèse des deux dieux; mais, en même temps, il voit la nécessité de rendre raison de telles difficultés. Seulement, il veut procéder à l'envers de ses adversaires: une fois établie l'unicité de Dieu créateur et sauveur, il faudra montrer comment toute l'Écriture s'explique à partir de là. C'est le pro-

gramme qu'il énonce vers le début de sa réfutation: la science, dit-il, n'apparaît pas dans le fait de changer la doctrine, «mais voici en quoi se prouve la science d'un homme: dégager l'exacte signification des paraboles et faire ressortir leur accord avec la doctrine de vérité; exposer la manière dont s'est réalisé le dessein salvifique de Dieu en faveur de l'humanité; montrer que Dieu a usé de longanimité et devant l'apostasie des anges rebelles et devant la désobéissance des hommes; faire connaître pourquoi un seul et même Dieu a fait des êtres temporels et des êtres éternels, des êtres célestes et des êtres terrestres» (1,10,3); et la liste se poursuit par un «cahier de charges» du théologien, qui témoigne de la nécessité d'aborder le problème du sens de la création et celui de la justice de Dieu.

Venons-en d'abord au thème de la justice divine: ici, Irénée doit faire face surtout à Marcion, qui refuse d'admettre que Dieu peut être bon et en même temps juger, c'est-à-dire condamner et châtier. Or, pour Irénée, déjà dans son premier acte de jugement en ce monde Dieu a montré, en même temps, sa justice et sa miséricorde. Après leur péché, Adam et Ève furent condamnés à subir des châtiments, qui restèrent dans leurs descendants. Pourtant, Dieu ne maudit pas l'homme, mais la terre qu'il devrait travailler (Gen 3,17), de façon que la malédiction ne demeurât pas sur l'homme[23]; et il maudit le serpent, c'est-à-dire le diable, pour indiquer que c'est à lui qu'est réservé le feu éternel (III, 23,3). De cette façon, «n'étant pas maudits par Dieu, ils ne périraient pas de façon définitive, et, d'autre part, ne restant pas impunis, ils ne pourraient mépriser Dieu» (*ibid.*). La question est reprise plus bas, avec une polémique ouverte contre Marcion: Dieu, pour être vraiment tel, doit être en même temps bon et juge.

«En effet, s'il est justicier, mais sans être en même temps bon pour pardonner à ceux à qui il le doit et ne reprendre que ceux qui le méritent, il apparaîtra comme un juge sans justice ni sagesse; à l'inverse, s'il n'est que bon sans être aussi l'examinateur de ceux qu'il veut faire bénéficier de sa bonté, il sera en

23. Irénée cite ici l'un des presbytres porteurs de la tradition, dont il rappelle souvent les doctrines.

dehors de la justice comme de la bonté, et cette bonté même apparaîtra comme impuissante en ne sauvant pas tous les hommes, si elle s'exerce sans un jugement» (III,25,2).

Et Irénée d'ajouter une argumentation qui déroute un peu notre logique: si Dieu est sage, tout sage doit être aussi examinateur (*probator*); or, un examinateur doit avoir le pouvoir de juger, ce qui suppose la justice, pour que l'examen soit juste: par suite, nier à Dieu la justice revient à lui nier la sagesse. Ailleurs, Irénée reprend l'exposé d'un presbytre qui réfutait cette double objection marcionite: d'un côté, la Bible rapporte des actes répréhensibles sans les blâmer; de l'autre, le Dieu d'Israël châtia souvent très lourdement ceux qui lui désobéirent. Tout cela prouverait, d'après les marcionites, qu'il était bien juge, mais un juge cruel, auquel s'oppose la miséricorde de Jésus à l'égard des pécheurs; et en même temps un juge insuffisant et capricieux, qui ne châtiait pas tous avec la même rigueur. Irénée, en suivant les traces du presbytre, insiste sur le fait que le Christ agit de la même façon, lorsqu'il condamne pour l'éternité et absout pour l'éternité (IV,27-28). En effet, il souligne ailleurs que le Verbe de Dieu a agi de façon cohérente tout au long de l'histoire du salut, parce que c'est lui qui a fait venir le déluge au temps de Noé, qui a fait pleuvoir le feu et le soufre sur Sodome et Gomorrhe, et qui dans le jugement dernier traitera encore pis ceux qui n'ont pas cru en lui; car par sa venue il a donné une grâce plus abondante, et, en étant également juste envers tous, il réclamera davantage de ceux à qui il aura donné davantage (IV,36,4). Dieu, en effet, ne fait violence à personne, mais offre le bon conseil à tous, en leur accordant le pouvoir du choix; et c'est en toute justice que ceux qui l'auront accepté recevront le bien donné par Dieu, tandis que ceux qui l'auront refusé se trouveront dépossédés de ce bien (IV,37,1).

Il y a plus: si Dieu ne juge pas, à tous les hommes sera assigné un rang identique, ce qui rend superflue la venue du Christ, car celle-ci, d'après l'Évangile, est «propre à opérer un jugement et à séparer les croyants d'avec les incrédules» (V,27,1). Irénée cite ici des passages de Jn 3,18-21, où le jugement consiste justement dans le choix opéré par les hommes,

pour ou contre la lumière (V,27,2). Mais, de façon très significative, pour lui ce choix ne réalise pas le jugement, mais le conditionne: le jugement proprement dit ne s'accomplira, sur le fondement du choix qui a été fait, que dans la parousie du Christ. Dans le même sens va la venue de l'antéchrist aux derniers jours: elle doit manifester le choix de ceux qui n'ont pas cru dans le Christ (V,28,1-2). Or, cela est différent de la perspective de Jn 3, où le jugement consiste dans le choix des hommes, et il n'est pas un acte judiciaire du Seigneur qui les punit à la suite de leur choix. Pour peu que l'on puisse entrevoir, Marcion aurait été moins éloigné de la perspective johannique, lui qui affirmait que le pécheur «sera, pour ainsi dire, repoussé des yeux (du Dieu bon)» et sera attrapé par le feu du créateur (Tertullien, *Adv. Marc.* I,27,6-28,1, qui souligne qu'il s'agit quand même d'une forme de jugement).

En réalité, cette polémique sur la justice de Dieu a son fondement dans une conception de la justice comme faculté de juger et, par conséquent, de récompenser ou châtier. Le souci d'Irénée, ainsi que, de façon beaucoup plus explicite, celui de Tertullien dans son attaque contre Marcion, est que, sans châtiment, les hommes pourraient pécher tranquillement: bien entendu, Irénée ne tient pas tant à la souffrance du pécheur que plutôt au sort du juste qui ne tirerait aucun avantage de son obéissance à Dieu. Ce Dieu serait donc impuissant, incapable de récompenser le croyant: comme le deuxième texte d'Irénée cité ci-dessus (III,25,2) le montre bien, la question de la justice de Dieu implique celle de sa puissance. Seul, le jugement peut éviter à la bonté divine une charge d'impuissance due au fait que tous les hommes ne sont pas sauvés.

Et là, je crois, nous avons l'une des options cruciales d'Irénée et des autres «orthodoxes» au sujet de la justice de Dieu. Irénée ne peut pas renoncer à la justice de Dieu parce qu'il ne peut pas renoncer à un Dieu puissant et qui exerce sa puissance: ce qui l'agace chez ses adversaires, c'est qu'ils veulent «ôter au Père le *pouvoir* de reprendre et de juger» (III,25,2). Et si j'ai dit qu'il s'agit d'une option cruciale, c'est parce qu'elle «met en perspective», en la repoussant à l'arrière-plan, l'autre alternative qui était en fait donnée: celle de pri-

vilégier, justement, le Dieu qui renonce à sa puissance dans l'humanité de Jésus, et qui par ce fait accepte ce «mépris» qu'Irénée considère incompatible avec la dignité de Dieu là où il justifie le châtiment d'Adam et d'Ève (III,23,3, cité ci-dessus). Or Marcion, lui, paraît bien avoir admis que le Dieu bon a renoncé à l'exercice de sa puissance face au créateur, en livrant son fils à la rage et à la vengeance de ce dernier pour que son message d'amour puisse être annoncé aux hommes[24]. Et si le croyant marcionite s'abstient du péché, cela ne tient pas à la peur du châtiment «juste», mais au fait qu'il est tellement saisi par la bonté de son Dieu qu'il ne peut même pas concevoir la possibilité de se détacher de lui. C'est là, je crois, le sens de la réponse marcionite à la question «pourquoi ne pèches-tu pas?»: *Absit, absit!* (Tert., *Adv. Marc.* 1,27,5).

Entendons-nous. Je ne suis pas là pour condamner Irénée. Face à l'inacceptable dithéisme marcionite, il se trouvait obligé de récupérer le Dieu de l'Ancien Testament, un Dieu qui sans doute exerce sa puissance, qui juge et punit. Si on ne veut pas se rallier à la solution de Marcion, le dilemme proposé par lui reste ouvert, et il est tellement fort que j'oserais même dire que le savant, qui cherche sérieusement à comprendre Marcion, risque de se trouver attiré par sa force[25]. Il ne faut donc pas s'étonner si la solution d'Irénée a ses limites. Mais il faut être conscient de ce qu'entraîne une option donnée. En sauvegardant le pouvoir de Dieu sur l'histoire comme quelque chose de manifeste et de visible, Irénée ne s'oblige pas seulement à un optimisme historique à tout prix, mais, pour ce qui nous concerne ici, il est également amené à admettre que la justice exercée par les autorités de ce monde est, en quelque mesure, un reflet de la justice divine. C'est ce qu'il fait là où il explique comme un mensonge l'affirmation du diable dans la tentation de Jésus: «Tout cela m'a été livré et je le donne à qui je veux» (Lc 4,6). En se réclamant de Rm 13,1 ss, Irénée explique que

24. Je ne peux pas démontrer ici cette thèse, qui n'est pas répandue dans la recherche sur Marcion, et que j'espère illustrer ailleurs.

25. Qu'on se rappelle des pp. 222 s du livre de Harnack, où, en renvoyant à la question posée par Marcion, l'auteur plaide pour l'abandon de l'Ancien Testament par le Protestantisme.

l'homme, après sa séparation de Dieu, tomba dans un tel état de sauvagerie que Dieu lui imposa «la crainte des hommes — car ils ne connaissaient plus celle de Dieu —, afin que, soumis à une autorité humaine et éduqués par ses lois, ils parviennent à une certaine justice et usent de modération les uns envers les autres, craignant le glaive placé ostensiblement devant leurs yeux» (V,24,2). Il s'agit donc d'une fonction substantiellement négative, établie d'ailleurs «pour le profit des païens» (*ibid.*): mais justement ce fait montre qu'elle remplace chez les païens les effets sociaux de la foi chez les chrétiens, et donc qu'elle se situe dans la même ligne de la volonté de Dieu.

Cela ne signifie pas qu'Irénée ait renoncé à toute évaluation critique de l'action des autorités. Il connaît bien la réalité des persécutions, à laquelle il fait souvent allusion (I,24,6; II,22,2; III,3,4; III,18,5; IV, 33,9; V,28,4), et qu'il aura expliqué, comme Justin et d'autres, par l'action des démons: et on peut bien croire que c'est avec cette persuasion qu'il a rendu, lui aussi, son témoignage. Mais il s'est bien gardé de considérer les autorités terrestres comme animées par la puissance du Malin, et ce n'est sans doute pas par hasard que ses allusions au martyre ne se réfèrent jamais à l'action des autorités qui l'infligent: même pas en V,28,4-29,1, qui sera examiné tout à l'heure, où il fait allusion à la responsabilité des païens en général, non aux autorités. Tout ce qu'Irénée a à dire au sujet des Romains, c'est qu'ils assurent la paix dans le monde (IV,30,3). Bien sûr, la paix véritable, pour Irénée, se situait ailleurs, mais cet enchaînement de justice divine — justice terrestre — paix dans le monde est quand même significatif et s'oppose à l'enchaînement: injustice et lutte au niveau de la divinité inférieure — injustice, guerre et oppression en ce monde, que nous avons trouvé chez les gnostiques. C'est qu'Irénée voyait bien que l'autre chaînon, qui venait se souder aux deux autres chez ses adversaires, c'était le refus d'attribuer la création au Dieu suprême, et il s'est vu obligé de remplacer toute la chaîne. D'ailleurs, si l'abaissement de la justice au niveau d'un dieu inférieur chez les gnostiques et Marcion rendait possible une critique de la justice non seulement sur le plan théologique,

mais aussi sur le plan politique, on ne peut pas nier que le lien ferme entre Dieu et la justice, posé par Irénée, rendait plus difficile une critique pareille. Ainsi, Irénée peut bien appliquer à la destruction de Jérusalem la parabole de Mt 22,7, où il est dit que le roi détruit la ville par «ses armées»: en effet, tous les hommes sont à Dieu, et il se sert des autorités terrestres pour exécuter son jugement.

Mais, pour Irénée, la manifestation la plus éblouissante du juste jugement de Dieu aura lieu lorsque les justes recevront leur récompense dans la création renouvelée. Ce thème nous montre le lien entre la justice divine et le sens ultime de la création. Les gnostiques et Marcion, nous l'avons vu, se refusaient absolument à ramener au Dieu suprême la création de ce monde: celui-ci était le résultat de déchéance, rebellion, orgueil, ignorance. Pour permettre un état de bonheur et de perfection, il devait être renié et détruit. Irénée, par contre, attribue sans hésiter la création du monde à Dieu le Père, assisté par le Verbe et l'Esprit, ses deux mains:

«Car le Père n'avait pas besoin d'anges pour faire le monde et modeler l'homme en vue duquel fut fait le monde, et il n'était pas davantage dépourvu d'aide pour l'ordonnance des créatures et l'économie des affaires humaines, mais il possédait au contraire un ministère d'une richesse inexprimable, assisté qu'il est pour toutes choses par ceux qui sont tout à la fois sa Progéniture et ses Mains, à savoir le Fils et l'Esprit, le Verbe et la Sagesse, au service et sous la main desquels sont tous les anges» (IV,7,4).

C'est au Fils et à l'Esprit que le Père a dit «Faisons l'homme» (IV, *praef.*, 4; IV,20,1; V,1,3; cfr. V,5,1): exégèse de Gen 1,26 alternative de celle de certains gnostiques, qui y voyaient un colloque des anges créateurs. Ces mêmes mains, qui ont modelé l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, et par là se sont accoutumées à le porter, le guident tout au long de l'histoire du salut pour qu'il récupère la ressemblance perdue (V,6,1; V,28,4; cf. IV,6,7, du Fils). En fait, toute l'histoire est une histoire du progrès du genre humain vers Dieu: c'est l'un des grands thèmes de l'*Adversus haereses*, qui a

été bien étudié[26] et que je ne peux pas rependre ici. À la pensée des gnostiques (mais non de Marcion), d'après lesquels seulement ce qui est parfait dès le commencement, c'est-à-dire consubstantiel à Dieu, peut et doit être sauvé, Irénée oppose sa perspective: la puissance et la bonté de Dieu se révèlent justement par le fait que, par sa grâce, ce qui, en tant que créé, est différent de lui et imparfait peut progresser jusqu'à participer à la gloire de Dieu. Or, cette croissance, qui est guidée par le Verbe divin, se fait dans et par la création:

«En effet, déjà par la création le Verbe révèle le Dieu Créateur, et par le monde le Seigneur Ordonnateur du monde, et par l'ouvrage modelé l'Artiste qui l'a modelé, et par le Fils le Père qui l'a engendré ... De même, par la Loi et les prophètes, le Verbe a annoncé tout à la fois lui-même et le Père ... Enfin, par l'entremise du Verbe en personne devenu visible et palpable, le Père s'est montré» (IV,6,6).

C'est à l'aide de sa propre création, et non d'une création étrangère (contre Marcion), que Dieu a réalisé son extraordinaire économie du salut (V,18,1). Par les réalités cultuelles Dieu éduquait son peuple à abandonner les idoles et à aller vers lui, *per typica ad vera* (IV,14,3): en effet, les choses terrestres sont les figures des choses célestes (IV,19,1). Et l'eucharistie, qui dans la nouvelle ailliance remplace le sacrifice ancien, est l'offrande faite à Dieu des prémices de ses propres créatures: le pain et le vin, souligne Irénée, proviennent de la création (IV,17,5). Ces éléments de la création, par leur transformation, montrent et produisent réellement la transition du corps humain à l'incorruptibilité: «Car nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit: car de même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection» (IV,18,5; cf.

26. Cf. par exemple, Ph. Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon S. Irénée*, Paris 1978.

V,2,3). Par l'eucharistie, le Christ lui-même nous fait entrer dans une communion de nourriture (III,18,3). Du reste, la théologie irénienne de l'incarnation, que je ne peux même pas effleurer ici, avec le thème de la récapitulation de l'homme et de son histoire dans le Christ, illustre le rôle central des réalités créées dans sa vision du plan divin du salut.

La création est donc entièrement dispensée au service de ceux qui sont sauvés: dans cette perspective, la tribulation a aussi un sens, pour que, «pétris par la patience avec le Verbe de Dieu», ils soient aptes au banquet du Roi (V,28,4). C'est là la fonction des païens persécuteurs, ainsi que la fonction eschatologique de l'antéchrist: «ils sont utiles aux justes, autant que la tige est utile pour la croissance du blé, et la paille pour la combustion en vue du travail de l'or» (V,29,1). Le martyre chrétien est pris au sérieux et relié à la passion du Christ: mais il faut remarquer, en même temps, que la persécution et la souffrance des justes ne conduisent pas à une réflexion critique sur la résistance de ce monde à Dieu et sur ses causes. Le mal est récupéré à l'intérieur du dessein divin, et, pas plus que le rôle des autorités, on ne mentionne un rôle des puissances diaboliques essayant de faire dévier l'histoire par rapport au plan de Dieu. Cette omission me paraît significative: Irénée tient à insister, encore une fois, sur le contrôle direct et ininterrompu de Dieu sur toute l'histoire, et surtout à souligner que ce contrôle est visible et explicable du point de vue chrétien. Ici aussi, cette théodicée, cette insistance sur l'exercice du pouvoir divin en faveur des hommes, était probablement imposée par la nécessité de faire face à la gnose et à Marcion; mais il ne faut pas méconnaître que certaines dimensions d'une théologie critique de l'histoire risquent fort de se perdre.

C'est dans cette même ligne qu'Irénée explique la fin des réalités terrestres, qui pourraient paraître inséparables du dieu créateur. Il fait face à une objection gnostique ou marcionite: si Jérusalem était vraiment la ville de Dieu, elle n'aurait pas été délaissée (IV,4,1). Irénée a recours ici à la similitude de la tige et du grain de blé (utilisée aussi en V,29,1 pour expliquer le rôle des païens dans la croissance des justes) et à celle du sarment et des grappes. La tige et le sarment ne sont pas faits

pour eux-mêmes, mais pour le fruit qu'ils portent: ce fruit une fois parvenu à maturité et emporté, on les abandonne, car ils ne peuvent plus fructifier. De même pour Jérusalem: par le joug de la servitude qu'elle porta, l'homme, qui s'était rebellé contre Dieu, devint apte à la liberté. Le fruit de la liberté fut le Christ, qui mûrit, fut moissonné (crucifixion), puis enlevé dans le grenier (ascension): il produit à son tour des hommes capables de fructifier encore, les apôtres, qui furent semés dans le monde entier. Il est normal, dit Irénée, qu'après cette fructification Jérusalem, devenue inutile, ait été abandonnée; un raisonnement analogue est valable pour la Loi. Cette explication peut nous frapper par sa dureté antijuive: on est dans cette ligne de pensée chrétienne qui accuse les juifs de stérilité et qui ôte toute signification autonome à leur histoire et à leur foi, ligne antérieure à Irénée et se poursuivant à travers les siècles. C'est qu'Irénée, quant à lui, est porté par les exigences de sa polémique, qui lui impose d'expliquer dans le cadre du dessein divin tout événement dont l'interprétation pourrait être retournée contre l'unité et la providence de Dieu.

De plus, par sa méditation sur la fin de Jérusalem il élabore un modèle qui lui sert pour expliquer la fin du monde, autre point sensible du débat qu'il mène, car les gnostiques ne pouvaient pas admettre qu'un monde destiné à la destruction puisse venir de la volonté de Dieu. «Et pourquoi parlons-nous de Jérusalem, alors que c'est aussi la figure du monde entier qui doit passer (cf. 1 Cor 7,31), le temps de son passage une fois venu, pour que le froment soit rassemblé dans le grenier, et la paille abandonnée et jetée au feu?» (IV,4,3). La réponse est toujours la même: Dieu «a fait les choses temporelles pour l'homme, afin que celui-ci, atteignant parmi elles à la plénitude de sa stature, produise pour fruit l'immortalité» (V,5,1). Toute la création, donc, doit durer aussi longtemps que l'homme n'est pas devenu mûr: ensuite, elle peut passer. Ou mieux, ce n'est pas elle qui passe, mais sa figure. Pour comprendre la portée de l'usage de 1 Cor 7,31 par Irénée, il nous reste à considérer brièvement son millénarisme.

En effet, la défense passionnée du corps humain pose le problème du destin de ce corps après la résurrection. Si les gnosti-

ques affirment le retour des spirituels au Plérôme, et les marcionites le passage des croyants dans le royaume du Dieu bon, pour Irénée ces deux «lieux» n'existent pas: les hommes qui seront sauvés devront progresser dans ce qui existe. Mais cette transition se fera en deux étapes.

«Les justes doivent d'abord, dans ce monde rénové, après être ressuscités à la suite de l'apparition du Seigneur, recevoir l'héritage promis par Dieu aux pères et y régner; ensuite seulement aura lieu le jugement de tous les hommes. Il est juste, en effet, que, dans ce monde même où ils ont peiné et où ils ont été éprouvés de toutes manières par la patience, ils recueillent le fruit de cette patience; que, dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie; que, dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent. Car Dieu est riche en tous biens, et tout lui appartient. Il convient donc que le monde lui-même, restauré en son état premier, soit, sans plus aucun obstacle, au service des justes» (V,32,1).

Et plus loin:

«Car ni la substance ni la matière de la création ne seront anéanties — véridique et stable est Celui qui l'a établie —, mais 'la figure de ce monde passera' (1 Cor 7,31), c'est-à-dire les choses en lesquelles la trangression a eu lieu: car l'homme a vieilli en elles. Voilà pourquoi cette 'figure' a été créée temporelle, Dieu sachant d'avance toutes choses, comme nous l'avons montré dans le livre précédent, là où nous avons expliqué dans la mesure du possible le pourquoi de la création d'un monde temporel. Mais lorsque cette 'figure' aura passé, que l'homme aura été renouvelé, qu'il sera mûr pour l'incorruptibilité au point de ne plus pouvoir vieillir, 'ce sera alors le ciel nouveau et la terre nouvelle', en lesquels l'homme nouveau demeurera, conversant avec Dieu d'une manière toujours nouvelle» (V,36,1).

Je me borne ici à quelques remarques[27]. La première citation ci-dessus concerne le royaume où les justes, les ressuscités

27. En me permettant de renvoyer, pour quelques observations complémentaires, à mon article *Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo,* dans «Augustinianum» 18 (1978) 89-106.

ainsi que les vivants à la venue du Christ, règneront avec le Christ sur cette terre, qui, libérée de la malédiction prononcée sur elle lors du péché d'Adam, pourra revenir à son harmonie et à sa richesse originaires et sera au service des justes. Le renouvellement de la terre est donc, en ce cas, un retour à sa condition voulue par Dieu, dont l'homme n'a jamais bénéficié, car à l'époque il n'habitait pas la terre, mais le paradis, situé d'après Irénée au quatrième ciel (V,5,1; II,30,7): lorsque'il fut expulsé du paradis et jeté sur la terre, celle-ci fut maudite et devint avare et hostile. Dans ce royaume, «la création, libérée et renouvelée, produira en abondance toute expèce de nourriture, grâce à la rosée du ciel et à la graisse de la terre» (V,33,3); et Irénée de reproduire des développements de l'apocalyptique juive sur l'extraordinaire fertilité de la terre, filtrés à travers la tradition chrétienne des presbytres et devenus même des paroles de Jésus (*ibid.*). C'est ici que se déploie le sens de la création, tel qu'il a été voulu par Dieu: un éblouissement au service des justes, où toute créature croît et parvient à sa plénitude (V,34,2). En plus, ce sont les temps prophétisés par Isaïe quand il parlait de la concorde et de la mansuétude des fauves (Is 11,6-9): Irénée ne repousse pas l'interprétation symbolique de ceux qui réfèrent cette prophétie à la paix régnant actuellement parmi les hommes sauvages convertis au christianisme, mais il insiste pour dire que cette prophétie ne se réalisera parfaitement que dans le règne millénaire, et alors de façon littérale (V,33,4, à comparer avec sa *Démonstration de la prédication apostolique* 61). Enfin, comme nous l'avons vu, ce royaume a la fonction de manifester pleinement la justice de Dieu, car il est la réalisation de l'héritage promis aux patriarches et à tous ceux qui ont souffert à cause de leur foi. Le peuple chrétien devient en fait l'héritier des promesses, et Irénée puise largement aux attentes prophétiques et apocalyptiques, évoquant le rétablissement d'Israël dans sa terre et la reconstruction de Jérusalem. En même temps, il intègre ce royaume dans sa théologie de l'histoire, fondée sur la croissance de l'homme, car c'est à cette époque que cette croissance s'achèvera: grâce à la vue du Seigneur, les justes s'accoutumeront à saisir la gloire de Dieu, accédant au commerce des

anges et à la communion avec les réalités spirituelles (V,35,1), et finalement ils oublieront même de mourir (V,36,2).

Ce règne millénaire constitue donc, pour Irénée, le point de convergence des motifs qui nous occupent ici. C'est là que se manifestent le sens plein de la création, qui accomplira sans aucun obstacle sa tâche première; la justice de Dieu, qui tient ses promesses et récompense les justes; la paix véritable, qui concerne toute la création et exige que celle-ci soit libérée de sa malédiction.

La deuxième citation ci-dessus (V,36,1) se réfère, par contre, à la phase qui suit le millénaire. Au cours de ce dernier, la «figure de ce monde» n'avait pas changé; elle est la structure d'ensemble de l'univers, constituée par la terre en bas, les sept cieux au-dessus d'elle, et plus haut le huitième ciel, la demeure de Dieu. C'est cette structure qui change après le millénaire (V, 35,2). Le ciel et la terre disparaîtront, Dieu créera un nouveau ciel et une nouvelle terre, sur laquelle descendra la Jérusalem céleste, dont la Jérusalem rebâtie pendant le millénaire aura été une image. Entre cette Jérusalem descendue et les «cieux», restera le paradis: et les bienheureux seront transférés dans la ville, dans le paradis ou dans les cieux selon le fruit qu'ils auront produit (V,36,1-2, avec exégèse de Mt 13,8 et Jn 14,2). C'est le deuxième renouvellement, qui concerne toute la structure de l'univers, tandis que le premier n'était que le retour de la terre à sa condition originaire. Et si cette «figure» du monde fut créée temporelle, ce fut parce que Dieu connaissait d'avance le péché de l'homme, et savait que l'homme aurait «vieilli» en elle: c'est pourquoi il ne donna pas a l'univers sa structure glorieuse et définitive, mais garda auprès de lui la Jérusalem qu'il avait bâtie, et plaça au-dessous du paradis une terre pour accueillir l'homme pécheur et pour lui servir de lieu de croissance afin qu'il récupère la ressemblance de Dieu. Cette dernière transformation du monde créé confirme donc la théologie irénéenne de la création: celle-ci se maintient parce qu'elle sert à la réalisation du dessein de Dieu sur l'homme.

Or, le règne millénaire et la béatitude finale marquent sans doute une différence et une nouveauté décisives par rapport à l'état antérieur au millénaire. En fait, il s'agit de situations

opposées: la terre est maudite, elle ne le sera plus; les justes sont persécutés, ils ne le seront plus; la promesse de la terre ne s'est pas réalisée, elle le sera. Mais, en même temps, il y a un élément de continuité, dans la mesure où Irénée souligne qu'il s'agit d'étapes successives de la croissance de l'homme. Significativement, il n'insiste pas, comme c'est le cas dans maints textes apocalyptiques, sur ce que ce royaume marque un renversement de la direction de l'histoire, la transition d'un monde laissé, au moins en apparence, à la merci des puissances du mal, à un monde qui manifeste la royauté de Dieu et de son Messie. La raison en est, je crois, celle que j'ai déjà dite: Irénée repousse à l'arrière-plan l'emprise des puissances diaboliques sur la condition actuelle du monde, en soulignant le contrôle visiblement exercé par Dieu.

Nonobstant la reprise de certains motifs, la fonction mythique du millénaire me paraît différente par rapport à la tradition apocalyptique. Dans les apocalypses juives, mais aussi dans l'*Apocalypse* canonique de Jean, l'imagerie du bonheur eschatologique privilégie l'aspect du bouleversement de la condition actuelle des justes, et, projetant sa lumière en arrière sur le siècle présent, elle permet de l'envisager et de l'affronter ou de le supporter comme un éon dominé — au moins au niveau de l'expérience humaine — par l'Adversaire: il n'y a pas de développement organique entre l'un et l'autre éon. Par contre, c'est justement ce développement qui caractérise la conception d'Irénée: l'imagerie du bonheur eschatologique — qui, comme dans les apocalypses, correspond à la condition voulue par Dieu à l'intention de ses amis — n'a pas du tout la fonction de démasquer les événements du siècle présent comme la manifestation de la puissance de l'Adversaire, mais, au contraire, celle de les mettre en valeur en montrant qu'ils sont en continuité avec l'action de Dieu dans l'éon futur, et, par conséquent, que le processus historique actuel, autant que celui de l'ancienne alliance, se justifie comme expression directe de la volonté de Dieu.

C'est, au fond, la même perspective que celle par laquelle Irénée avait expliqué pourquoi Dieu a toléré le péché du premier homme: «il voyait d'avance la victoire qu'il lui donnerait

un jour par l'entremise du Verbe: car, tandis que la puissance s'est déployée dans la faiblesse, le Verbe a fait apparaître la bonté de Dieu et sa magnifique puissance» (III,20,1). En outre, l'homme, ayant connu la mort, pourra apprécier la résurrection, et par son expérience sera amené à avoir sur Dieu des pensées en rapport avec la grandeur de Dieu (III,20,2). Certes, Dieu n'a pas provoqué le péché, mais on dirait que celui-ci s'insère parfaitement dans son plan providentiel. L'homme était réellement tombé sous le pouvoir du péché et était impuissant à en sortir, mais le péché, à son tour, a toujours été sous le pouvoir de Dieu. En général, la nécessité d'affirmer l'unicité de Dieu et la puissance du créateur a améné Irénée à privilégier la continuité face aux ruptures et à l'aspect tragique de l'histoire de ce monde, qui ont constitué, par contre, l'un des points de départ de Marcion et des gnostiques.

Pour terminer, permettez-moi une dernière remarque. Aussi bien Irénée que ses adversaires ont eu recours à une source commune, la tradition apocalyptique juive. Sinon la création, au moins la domination du monde par les anges désobéissants ou révoltés contre Dieu; les luttes des anges des nations entre eux; l'aide donnée par les démons aux hommes mauvais et la souffrance des bons en ce monde; l'impossibilité de la paix et de la justice ici-bas; l'idée qu'on n'atteint le salut qu'en dehors de ce monde ténébreux: voilà autant de thèmes que les premiers gnostiques, Saturnin en particulier, tirent de l'apocalyptique juive. Irénée, à son tour, utilise la conception apocalyptique du règne millénaire, avec la transformation du monde, la fertilité extraordinaire, la réunion d'Israël, la reconstruction de Jérusalem. C'est que la tradition apocalyptique avait posé et développé le grand problème de l'origine, de la présence et même de la prépondérance du mal dans le monde, un problème impliquant nécessairement une évaluation du noeud qui nous concerne: création, justice, paix. La réponse donnée par cette tradition — s'il m'est permis ici de généraliser un peu — était que l'histoire du monde est irrémédiablement dominée par les puissances mauvaises et orientée vers l'injustice, la guerre, en somme le mal, et que le salut ne peut venir que d'une puissante intervention de Dieu ou de son Messie, qui

détruira les puissances du mal et leur instruments humains, en inaugurant une nouvelle époque de paix et de bonheur; parfois elle envisage même la destruction du monde et la création d'un monde nouveau. Pour des raisons qui ne peuvent pas être examinées ici, l'apocalyptique disparut, mais non sans avoir exercé son influence. Il y a quelques années, Joseph Stiassny illustra l'«occultation» de l'apocalyptique dans le rabbinisme[28]. Je voudrais rappeler ici deux autres destins de l'apocalyptique. D'un côté, son exaspération et son renversement, pour ainsi dire, dans la gnose, où le jugement porté sur ce monde devient tellement négatif qu'on attribue aux anges non seulement sa corruption, mais également sa création, en allant jusqu'à nier qu'il puisse être sauvé par celui ou ceux qui l'ont créé[29]. De l'autre côté, on a ce qu'on pourrait définir comme l'apprivoisement de l'apocalyptique par Irénée, avec l'affaiblissement de l'opposition entre les deux éons et le renversement du jugement négatif porté sur l'histoire présente, comme j'ai essayé de le montrer dans ces dernières réflexions. Comme le problème formulé par l'apocalyptique reste actuel — notre présence ici en témoigne —, nous continuons d'en dépendre de quelque façon. Mais si l'une de ces lignes de développement peut être appelée un bon usage de l'apocalyptique, et laquelle d'entre elles, à chacun de nous d'en décider.

Enrico NORELLI

SUMMARY of Norelli. — *Paper read in september 1989 at the Chevetogne Symposium on «Justice, Peace and the Integrity of Creation». The A. starts with examining the origins of the Gnostic systems from Simon onwards according to Irenaeus's presentation. This brings out*

28. *L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme*, dans *Association catholique française pour l'étude de la Bible. Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse (1975)* (Lectio Divina 95), Paris 1977, pp. 179-203.

29. Par cela je n'entends pas du tout me rallier à la thèse qui affirme l'origine juive de la gnose, mais seulement souligner ce qui est bien connu, à savoir l'utilisation par les gnostiques de motifs venant du judaïsme et de l'apocalyptique en particulier.

the role ascribed to the angels in creation. The A. then deals with the reply which is to be found in the «Ascension of Isaiah»: the lack of peace and justice in the world is compatible with the fact that God created it. In Valentinian Gnosticism justice is the essential attribute of the Demiurge just as goodness is that of God's and wickedness that of the Devil's. For Marcion, on the contrary, the creator God's justice is a fraud. Irenaeus replies by saying that Scripture does not speak of two Gods: the creator God is also the saviour God and from the outset he is both justice and mercy. Irenaeus is led to an optimistic view of history and has to admit that the justice of human authorities is a reflexion of divine justice. The creation is the work of God the Father by his «two Hands» and will be renewed after the millenium. After a thousand years God will create new heavens and a new earth. In this there is continuity since it is a question of successive stages in man growth. By minimizing the role of evil forces Irenaeus weakens the opposition of the aeons to God and «tames» Apocalyptic.

Orthodoxes et Grecs-catholiques en Pologne

La défense des biens de l'Église orthodoxe par le métropolite André Šeptyc'kyj

La cohabitation de Catholiques latins et de chrétiens de rite byzantin, tant orthodoxes que grecs-catholiques, en Pologne n'a jamais été aisée. Les tensions, d'ordre culturel plutôt que confessionnel, remontent à bien avant l'Union de Brest (1596). Divers événements survenus depuis la légalisation récente de l'Église catholique romaine en Pologne, au printemps de 1989[1], rappellent aux frères orthodoxes et grecs-catholiques du pays des souvenirs douloureux d'avant la dernière Guerre mondiale.

Ainsi, malgré le progrès indéniable que constitue, en soi, la nouvelle loi pour l'Église catholique en Pologne, l'Église grecque-catholique ukrainienne, qui compte environ un demi-million de fidèles, n'y jouit pas encore d'un statut juridique bien défini. La consécration de Mgr Ivan Martyniak comme évêque auxiliaire du Cardinal Glemp, à compétence purement rituelle, le 16 septembre 1989, ne pouvait répondre que partiellement aux besoins pastoraux de cette Église[2]. En cas de conflit, en effet, le dernier recours des Grecs-catholiques restait toujours le primat de Pologne. Par contre, la nomination du même Mgr Martyniak comme évêque ordinaire du diocèse de Peremyšl, le 16 janvier de cette année[3], constitue un premier

1. Par la loi du 17 mai 1989 «Sur l'attitude de l'État envers l'Église catholique dans la République Populaire de Pologne», publiée dans le *Dziennik Ustaw Polskiej Rzecsypospolitej Ludowej* (DU) du 23 mai 1989. Pour une présentation de cette loi, voir: B. SZAJKOWSKI, *New Law for the Church in Poland*, in: *Religion in Communist Lands* (RCL) 17 (1989) 196-208; *Keston News Service* (KNS) 326 (25 mai 1989), p. 2; L. Pr., *Una legge per la chiesa*, in: *Il Regno — Attualità* du 15 juin 1989 (nº 12), p. 317.

2. Voir, a l'occasion de cette consécration, l'aperçu historique du P. Ihor HARASYM et de Sr Sophia SENYK, ainsi que *l'appel du clergé catholique ukrainien en Pologne à l'épiscopat polonais* de 1984, dans: *Irénikon 62 (1989) 407-421*.

3. Cf. *L'Osservatore Romano*, 17 janvier 1991, 1991, p. 7.

pas vers une pleine reconnaissance de l'autonomie de la tradition grecque-catholique dans le pays, une reconnaissance allant au-delà de celle sanctionnée par la loi de 1989.

Cette loi, en effet, a consacré, en quelque sorte, la dépendance dans le domaine matériel, des Grecs-catholiques à l'égard des Catholiques latins. Par l'article 60 (§ 1.1) elle cède les biens de l'Église grecque-catholique à l'Église catholique polonaise[4]. Or, en bien des endroits les communautés de rite byzantin n'ont toujours pas d'église propre et dépendent alors du curé local de rite latin. Il arrive régulièrement que l'usage en commun d'une église latine empêche le déroulement normal de la célébration byzantine. Ainsi un visiteur de passage à Peremyšl observait au cours de l'été dernier, comment la dernière partie de la liturgie byzantine à l'autel latéral d'une église latine devait se dérouler de manière tout à fait silencieuse pour ne pas déranger la messe latine qui commençait au maître-autel, célébrée, elle, avec haut-parleur devant deux fidèles ... Ce n'est que tout récemment, au mois de mars de cette année, qu'un accord entre les deux évêques de Peremyšl, Mgr Ignacy Tokarczuk, de rite latin, et Mgr Martyniak, a autorisé les Grecs-catholiques à utiliser la cathédrale de la ville pour des célébrations de rite byzantin, en attendant que ceux-ci trouvent un nouveau lieu de culte[5].

Dans le nord de la Pologne, en Mazurie, des communautés grecques-catholiques à Węgorzewo, Gizycko et Kętrzyn ont dû avoir recours, en juillet 1990, aux communautés luthériennes de la région, parce que la hiérarchie catholique polonaise leur avait refusé à plusieurs reprises de célébrer dans leur églises latines[6].

4. «1. Les immeubles ou parties d'immeubles qui, le jour de l'entrée en vigueur de ce règlement, sont détenus en usufruit (*we władaniu*) par des personnes juridiques ecclésiastiques, deviennent en vertu de la loi leur propriété (*ich własnością*) si 1) ils étaient la propriété (*własnością*) d'un diocèse, d'une paroisse, d'un monastère ou d'un autre institut grec-catholique (uniate)», cf. *DU*, cité à la note 1.

5. Cf. *CIP*, 28 mars 1991.

6. Cf. *Lutheran World Information* (LWI), 2 août 1990, p. 16; *KNS*, 26 juillet 1990, p. 8. En Mazurie vivent environ quinze mille fidèles grecs-catholiques. Les Luthériens de cette région se rappellent encore bien comment une

De leur côté aussi, les Orthodoxes de Pologne sont inquiets. Ils n'ont pas été peu troublés, en effet, par une série d'incendies mystérieux qui se sont produits au cours de ces dernières années. Le plus connu est sans doute celui qui a détruit, le 12 juillet 1990, la vieille église de la Transfiguration au Mont Grabarka (du XVII[e] siècle), principal lieu de pèlerinage orthodoxe en Pologne, où se rassemblent chaque année de vingt à trente mille fidèles lors de la fête de la Transfiguration (6/19 août). Cette même année, au mois de mars, l'église orthodoxe de Cracovie, et le 12 avril (Jeudi saint) l'église de Narew, à trente-cinq kilomètres de Białystok, sont devenues la proie des flammes. Auparavant, d'autres églises avaient brûlé à Jaczno le 14 novembre 1985, à Czyże le 28 août 1984, à Kruszyniany le 11 décembre 1983 et à Klejniki le 6 avril 1973. Toutes ces églises, il est vrai, étaient en bois. Ailleurs, des inconnus ont cassé des fenêtres ou incendié les matériaux de construction d'une nouvelle église. À Siedlce, des habitants non orthodoxes se sont opposés à la construction d'une église orthodoxe, parce que celle-ci aurait déparé l'aspect de la ville.

Bien qu'on ne sache pas toujours avec certitude si ces incendies sont d'origine criminelle ni, en ce cas, quels auraient été les motifs des incendiaires, les Orthodoxes de Pologne n'ont pas manqué d'établir un rapprochement avec des événements tragiques de l'été 1938, dont ils rendent l'Église catholique de Pologne en grande partie responsable. «Ces incidents, écrivent-ils, rappellent amèrement aux habitants orthodoxes de Pologne les événements d'un passé récent. Avant la deuxième guerre mondiale, au cours des mois de juin et de juillet 1938, cent sept églises orthodoxes de la région de Cholm (Chełm) ont été détruites et trois ont été brûlées. Sur place les gens se demandent, où est la charité chrétienne, où est la démocratie. Les États occidentaux soutiennent le mouvement de Solidarność et la sort des chrétiens persécutés ne les intéresse guère»[7].

partie de leurs églises avaient été occupées de force par des Catholiques latins au début des années Quatre-Vingt (cf. *Irénikon*, 1982, p. 123-4).

7. Cf. *Bote der deutschen Diözese der russischen orthodoxen Kirche im Ausland*, 1990, n° 5, p. 24. Notons qu'un incendie s'est déclaré également, dans la nuit du 6 au 7 août 1990, dans le monastère catholique de Jasna Gora à

Devant les faits préoccupants et le jugement sévère que l'on vient de rapporter, il est opportun de rappeler ce qui s'est passé en 1938, de présenter brièvement la préhistoire de ces événements et de s'arrêter en particulier à l'attitude de la hiérarchie grecque catholique (notemment à celle du métropolite André Šeptyc'kyj) et de ses fidèles dans le pays[8]. Les problèmes d'aujourd'hui entre Catholiques et Orthodoxes de ces régions ne peuvent se comprendre et, par conséquent, trouver leur solution que dans une connaissance objective du passé. Remémorer certains faits douloureux d'autrefois et l'attitude courageuse assumée alors par de grandes figures grecques-catholiques n'entend que contribuer à une recherche authentique de l'unité dans la vérité, la justice, et l'amour.

*
* *

La région de Cholm — ancienne terre ukrainienne — était presque entièrement grecque-catholique au moment où, à la suite du Congrès de Vienne, elle fut annexée à l'empire russe en 1815. Les Catholiques polonais de rite latin n'y formaient qu'une petite minorité. La propagande de l'Église orthodoxe russe durant des décennies conduisit finalement à une «réunification» en 1875, malgré la résistance d'une partie importante des fidèles[9]. Lorsqu'en 1905, l'ukase de tolérance religieuse en Russie permit aux Orthodoxes de passer ouvertement à d'autres confessions chrétiennes — sauf à l'Église grecque-catholique — un nombre considérable de fidèles de la région de

Csęstochowa, centre national de pèlerinage, où est vénérée l'icône miraculeuse de la Vierge noire (cf. *KNS*, 13 septembre 1990).

8. Pour ce qui suit, nous nous référons en particulier à l'ouvrage de Orest F. KUPRANEC', *Pravoslavna Cerkva v Mižvojennij Pol'šči 1918-1939* (L'Église orthodoxe en Pologne entre les deux guerres 1918-1939). Analecta OSBM Vol. 31, Rome, 1974.

9. Cf. P. Luigi GLINKA, *Diocesi ucraino-cattolica di Cholm (Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa) [Sec. XIX]*, Analecta OSBM, vol. 34. Rome, 1975; et E. PRZEKOP, *Verlauf der Auflösung der kirchlichen Union in der Diözese Chelm (1875)*, in: *Ostkirchliche Studien (Ok.St.) 31 (1982) p. 160-175.*

Cholm et de Podlachie devinrent Catholiques latins. Pendant la première guerre mondiale, en 1915, le Gouvernement russe fit déporter près de trois cent mille ukrainiens orthodoxes de ces régions en Russie. Lorsqu'ils purent revenir sur leur territoire en 1918, ils constatèrent que le Gouvernement polonais avait concédé leurs propriétés à des colons polonais anciens combattants. La même année, un décret gouvernemental confisquait à Cholm et en Podlachie les biens de l'Église orthodoxe russe, considérés comme des symboles de l'occupation russe. Des 383 églises orthodoxes, 111 furent fermées, 59 détruites et 150 converties en églises latines. Soixante-trois seulement restèrent à l'usage de l'Église orthodoxe. En même temps, le Gouvernement expropria vingt mille hectares. Des tombes, des objets sacrés et des icônes furent profanés.

Sous la pression du Gouvernement, l'Église orthodoxe en Pologne, jusque là dépendante du patriarcat de Moscou, se proclama autocéphale à Varsovie, le 17 septembre 1925. Cette autocéphalie fut reconnue par un *Tomos* du patriarche œcuménique au début de novembre de la même année. Un *Règlement provisoire* de janvier 1922 définissait le statut légal de l'Église orthodoxe et ses rapports avec l'État. Il devait rester en vigueur jusqu'en janvier 1939[10].

En 1925 également fut conclu le Concordat entre le Saint-Siège et le Gouvernement polonais[11]. Il manifestait clairement l'intention de ce dernier d'empêcher la création de nouveaux diocèses grecs-catholiques en dehors de la Galicie (Lviv, Peremyšl et Stanislaviv — dans le sud de la Pologne), d'influencer politiquement la nomination du clergé ukrainien et de favoriser le polonais comme langue «employée dans les diocèses de rite latin pour les sermons, les offices supplémentaires et les leçons» sans une autorisation spéciale de la réunion des évêques de rite latin (Art. 23). Il devenait ainsi très difficile pour

10. Entre les deux guerres, l'Église orthodoxe de Pologne comptait entre quatre et cinq millions de fidèles. Près de 70 pour cent étaient ukrainiens, 28 pour cent biélorussiens, les autres étaient d'origine russe, polonaise ou tchèque, cf. F. KUPRANEC', *o.c.*, p. 208.

11. Le texte français du Concordat, signé à Rome le 10 février 1925, a été publié dans la *Documentation Catholique* du 28 mars 1925, p. 806-812.

les évêques grecs-catholiques d'envoyer des prêtres dans des régions autrefois uniates, telles que Cholm, la Podlachie, la Volhynie et la Podolie. En revanche, depuis le début des années Vingt, les évêques latins avaient lancé dans ces régions une reconquête «néo-unioniste» parmi les Orthodoxes. Elle avait pour but, avec l'aide de religieux «bi-rituels» occidentaux, de «reconvertir» les Orthodoxes à l'Église catholique, en les autorisant à garder leur rite «slave oriental» (c'est-à-dire «russe synodal»). Ce projet à échoué, tant par l'opposition des fidèles orthodoxes eux-mêmes, que par celle du Gouvernement polonais, qui craignait la russification de ces régions[12].

En 1929, la hiérarchie catholique polonaise (de rite latin) décida de revendiquer, aux dépens de l'Église orthodoxe, 724 églises, presque tous les monastères et institutions, et des dizaines de milliers d'hectares de terres, sous prétexte qu'il s'agissait là d'anciennes propriétés uniates. Une vague de protestations internationale fit qu'en 1933 le tribunal suprême polonais se prononça contre les revendications catholiques. En 1930, au plein milieu du débat, dans un ouvrage ukrainien publié à Varsovie, le métropolite André Šeptyc'kyj de Lviv (Lvov), chef de l'Église grecque-catholique en Pologne, prit prudemment mais clairement la défense des Orthodoxes:

«Je n'entre pas dans la question des anciennes églises latines. Cela ne me concerne pas. Si leurs Excellences, les évêques de rite latin, pensent qu'il faille les revendiquer, qu'elles puissent rendre service, mais aussi qu'ils en aient besoin et puissent les pourvoir de leur clergé disponible, alors, évidemment, c'est leur affaire d'y réfléchir. Mais parmi ces églises un très grand nombre sont d'anciennes églises grecques-catholiques ou, comme vous les appelez, uniates. (...) Jusqu'ici je n'ai autorisé personne à faire à ce sujet une déclaration en mon nom. (...) En tout cas, tenant compte des circonstances, je ne pourrais adhérer (à l'action de revendication des églises. — N.d.l.R.)».

12. Cf. E. PRZEKOP, *Der Griechisch-Katholische (unierte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925*. In: *Ok.St.* 28 (1979), p. 145-167; et *idem*, *Die Neo-Union in Polen in den Jahren 1923-1939*, in: *Ok.St.* 32 (1983) p. 3-20. Le grand fauteur de cette «néo-union» était l'évêque latin de Siedlce (Podlachie) Henryk Przeździecki.

À la question s'il voulait alors que ces églises restassent entre les mains des Orthodoxes, le métropolite souriait et disait: «Il y a différentes sortes d'orthodoxie... Il me semble qu'il faut regarder plus à l'âme qui prie qu'aux églises dans lesquelles elles prient... Un peuple qui, il y a à peine un demi-siècle, a subi une telle violence à sa conscience et qui dans sa simplicité et sa fragilité humaine ne savait ni ne pouvait prier ailleurs dans son propre rite si ce n'est dans ces églises, je crois que l'on ne devrait infliger à ce peuple pas même l'ombre d'une nouvelle violence. Après tout, selon le droit oriental, les églises de ces villages appartiennent à leurs habitants mêmes (...).

»L'Église veut l'unité, parce que le Christ l'a désirée, lui son Fondateur divin. Seulement l'Église ne veut enlever la foi à personne. Si la revendication (des églises) aboutit, je crains qu'elle ne mène non pas au premier résultat mais au dernier. Les milieux de l'Église grecque-catholique ne participeront en aucune manière à cette revendication. Je suis heureux de pouvoir le dire ici»[13].

Vers la fin de 1937, cependant, les Orthodoxes subirent à nouveau des violences, cette fois-ci en Volhynie (à l'est de Cholm), où le «Corps de Défense des Frontières» (K.O.P.) — formé d'unités militaires nationalistes, appelées à défendre et à «poloniser» les régions frontalières — effectua des conversions forcées dans les villages orthodoxes. Ces «actions» ou «missions», auxquelles participait d'habitude un aumônier militaire latin, ne reculèrent pas devant l'intimidation, la violence physique ou la destruction des propriétés. Le métropolite orthodoxe Dionisij protesta en vain; la hiérarchie catholique garda totalement le silence. Des interventions au parlement de la part de députés ukrainiens orthodoxes et grecs-catholiques restèrent sans effet aucun.

Au printemps de 1938, les attaques contre les paroisses orthodoxes s'étendirent au pays de Cholm, dans le diocèse orthodoxe de Varsovie. À ce moment, un événement parallèle et, à première vue, tout à fait indépendant, vint encore aggra-

13. Cf. Vl. KOSONOC'KYJ, *Proces za pravoslavni Cerkvy*. Častyna perša (Volyn' i Polissja). Vydanna Ukraïns'koï Parljamentarnoï Reprezentaciï. Varsovie, 1930, p. 12-14. Cité par F. KUPRANEC', o.c., p. 145-146.

ver la situation: la préparation d'un accord entre le Saint-Siège et l'État polonais concernant les anciennes possessions uniates (d'avant 1875), que le Gouvernement polonais avait distribuées, comme nous l'avons vu, en 1918 aux colons militaires. Par cet accord, l'État voulait obtenir du Saint-Siège — considéré comme ayant «le dominium suprême sur les biens tant de l'Église uniate que de l'Église latine»[14] — que l'Église renonce à ces propriétés désormais passées en mains privées et rende ainsi possible leur transfert juridique aux possesseurs de fait. Si une minime partie des biens autrefois uniates est laissée en possession ou en usufruit à l'Église orthodoxe, l'accord ne précise nullement dans le détail en quels endroits les (d'après estimation) quarante sept mille hectares autrefois uniates sont situés[15]. Ce fait a dû jouer, sans doute, en faveur des nationalistes polonais. Conclu le 20 juin 1938 entre le Saint-Siège et l'État polonais, l'accord est ratifié le 6 juillet par la Diète et le 14 juillet par le Sénat. Or, c'est précisément au cours des mois de juin et de juillet que les violences contre l'Église orthodoxe atteignirent leur apogée[16].

Pendant les discussions au Sénat et à la Diète sur la convention avec le Saint-Siège, les députés grecs-catholiques de la Galicie défendirent avec vigueur et générosité les intérêts de

14. Cf. article de OBSERWATOR, *Dobra Pounickie i «akcja» na Chełmszczyźnie*, in: *Oriens*, septembre-octobre, 1938, p. 148-150; en français dans: *La Vie intellectuelle* 59 (1938) p. 377-382.

15. *La Vie intellectuelle*, o.c., p. 378. De cette superficie, l'Église cède à l'État trente-cinq mille hectares sans dédommagement. Selon A. DMYTRIEVSKY (cf. note 16) «il serait incompréhensible que le Vatican vende son droit à si bon marché si l'on ne tenait pas compte du fait que ces terres ont été déjà payées une fois par l'ancien Gouvernement des tzars quand il voulut liquider l'Église uniate» (p. 44 s.).

16. C'est ce qui ressort du discours du sénateur ukrainien grec-catholique Ostap Luc'kyj (de Galicie) devant l'Assemblée plénière du Sénat polonais, le 14 juillet 1938, ainsi que des interpellations du Dr Stepan Baran, député grec-catholique de Galicie orientale, devant la Diète, les 6 et 21 juillet 1938, dans: A. DMYTRIEVSKY, *L'union des Églises et les persécutions polonaises en Ukraine*, Bruxelles, 1939, p. 65-75; 55-64 et 77-93. Parmi les députés orthodoxes au Parlement, citons le protoprêtre Martin Volkov et Mstyslav Skrypnyk, l'actuel patriarche de l'Église Ukrainienne Autocéphale.

l'Église orthodoxe[17]. Le Dr Stepan Baran y présenta une liste détaillée de cent sept églises détruites, trois autres incendiées et sept chapelles démolies durant les seuls mois de juin et de juillet[18]. La plupart de ces églises, faisait-il remarquer, n'avaient pas été construites aux temps de l'Union. Quatre-vingt dix-huit d'entre elles dataient soit d'avant l'Union de Brest (1596), soit d'après l'abolition de l'Union par la Russie en 1875 et ne pouvaient donc être comprises dans la convention conclue entre le Saint-Siège et la République polonaise. Certaines avaient même été attribuées officiellement à l'Église orthodoxe par une commission mixte composée de représentants de la hiérarchie orthodoxe et du Gouvernement. D'autres venaient d'être restaurées, souvent aux frais des fidèles, ou étaient des lieux de pèlerinage tant pour les Orthodoxes que pour les Grecs-catholiques[19].

C'est dans le district de Tomašiv que les persécutions furent les plus sévères. Le député S. Baran relate, comment l'église de Laščiv, que fréquentaient des milliers d'Orthodoxes de la région, y fut détruite en trois jours par ordre du *staroste* du district et avec l'aide d'un détachement armé de la police d'État. Des protestataires indignés furent dispersés en faisant usage des baïonnettes, de matraques et des chiens de la police, puis arrêtés et menacés de déportation s'ils n'abjuraient pas la foi orthodoxe au profit de l'Église latine. La tombe de l'ancien curé fut profanée par les ouvriers qui y cherchaient en vain une croix sacerdotale en or. Les matériaux de l'église furent vendus et l'endroit transformé en un terrain de sport.

Les communautés atteintes par ces exactions représentaient le plus souvent des paroisses que le Gouvernement n'avaient pas reconnues officiellement. Depuis les années Vingt, les pa-

17. *Ibidem.*

18. Dans le district de Bila 8 églises et 5 chapelles avaient été détruites, 6 églises dans celui de Bilhoraj, 18 églises et 2 chapelles dans celui de Cholm, 32 églises dans celui de Hrubešiv (dont une incendiée), 35 dans celui de Tomašiv (dont 2 incendiées), 10 églises dans celui de Volodava et une dans celui de Zamostja (Zamość).

19. Comme le monastère de Turkovyči (distr. de Hrubešiv) et l'église de Silec (distr. de Cholm).

roisses officielles avaient été limitées au nombre de cinquante-quatre[20]. Étant donné l'étendue de celles-ci, les fidèles avaient demandé au métropolite Dionisij de leur envoyer des prêtres et de fonder, de manière non officielle, des maisons de prière, des chapelles et des églises qui seraient à la charge des paroissiens. Le fait que ces nouvelles fondations n'étaient pas reconnues et que leurs prêtres n'étaient pas nommés par l'État servait maintenant de prétexte aux exactions et aux revendications des nationalistes polonais, pour qui ces «nouveaux centres de l'orthodoxie servaient à des fins politiques contre l'État, savoir à la russification et à l'ukrainisation de la population, et (...) les églises superflues déparaient trop le paysage, rappelant en même temps les années de captivité et la Russie bolchévique»[21].

À l'assemblée plénière du Sénat polonais, le 14 juillet 1938, le sénateur grec-catholique Ostap Luc'kyj, prenant la défense des Orthodoxes, se plaignit de ce que «l'administration de l'État ou des milieux qui lui sont proches ont mené une propagande et ont exercé une forte pression pour que le service divin orthodoxe, même dans ce qui reste des églises orthodoxes en territoire de Cholm, de Podlachie et aussi de Volhynie, soit célébré en polonais. Je connais des cas semblables — disait-il — dans les territoires des districts de Tomašiv, Bilhoraj, Hrubešiv, et le Gouvernement les connaît aussi. Les prêtres officiels et non officiels sont forcés, par l'administration locale, de cesser leur service, d'abandonner leurs postes. Les prêtres officiels, s'ils n'obéissent pas, sont privés de leurs traitements, les prêtres non officiels sont frappés d'amendes et arrêtés. Nos enfants, dans les écoles publiques, à l'est et au nord du pays, ne peuvent pas suivre leur religion dans leur langue maternelle» — c'est-à-dire en Ukrainien[22]. Illustrant les accusations de Luc'kyj, le député Stepan Baran, dans son interpellation du 21 juillet 1938 devant la Diète, énumère vingt-trois cas où des prêtres orthodoxes ont dû payer des amendes de 200 à 1200

20. Cf. S. Baran, dans: A. DMYTRIEVSKY, *o.c.*, p. 88. Il calcule qu'en 1875 le diocèse de Cholm comptait 330 églises pour 249 146 fidèles et qu'il n'en restaient plus que 54 «officielles» pour environ 230 000 fidèles orthodoxes.

21. OBSERWATOR, *o.c.* (cf. note 14), p. 379.

22. Cf. O. Loutzky, dans: A. DMYTRIEVSKY, *o.c.*, p. 69.

zlotys ou ont été punis de deux à quatre mois de prison «pour avoir exercé leurs fonctions sacerdotales et servi leurs fidèles»[23].

Pendant toute la durée des discussions au Parlement sur la convention avec le Saint-Siège — et même par la suite — les députés grecs-catholiques de Galicie, en accord sans doute avec le métropolite Šeptyc'kyj, ont défendu, dans des interventions remarquablement bien documentées, le droit juridique de l'Église orthodoxe sur les biens qui, pendant des siècles, avaient appartenu à Église grecque-catholique. Craignant que la loi qui était en discussion n'aille entériner les exactions et revendications contre l'Église orthodoxe — et contre la culture ukrainienne et orientale en générale — ils ont voté contre le projet[24].

Une semaine après la ratification de la convention au Sénat et sa publication dans le *Journal officiel*, le 20 juillet 1938, le métropolite André Šeptyc'kyj adressa à ses fidèles une lettre pastorale pour «prendre la défense, comme il disait, de nos frères non-unis et persécutés, les chrétiens orthodoxes de Volhynie, du pays de Cholm, de Podlachie et de Polésie et demander vos prières et des actes de pénitence pour implorer du ciel la miséricorde divine».

Šeptyc'kyj voyait dans la persécution de l'Église orthodoxe de la part d'un pays catholique à la fois une atteinte aux «sentiments les plus nobles et les plus sacrés» des fidèles et «un coup porté à l'Église universelle» et à la crédibilité des efforts entrepris pour l'Unité de l'Église. «Les événements en cours dans le pays de Cholm, écrivait-il, compromettent aux yeux de nos frères non unis l'idée même de l'Union des Églises, en présentant l'Église catholique comme hostile et dangereuse pour les peuples orthodoxes. Aux yeux de plusieurs millions de citoyens polonais, le Saint-Siège est présenté comme le complice des destructions d'églises. De cette façon, on creuse un nouvel abîme entre les Églises orientales et catholiques». Protestant

23. Cf. S. Baran, *o.c.*, p. 90 s
24. Cf. S. Baran et O. Loutzky, *o.c.*, p. 64 et 74.

contre «ces tentatives de faire naître le soupçon que la lutte contre l'Église orthodoxe aurait été approuvée par le Saint-Siège» il rejette toute la responsabilité sur des «ennemis occultes de la chrétienté» qui «pour faciliter la destruction d'une partie de l'Église universelle et du peuple qui s'y rattache, ont pris comme prétexte la lutte contre les ennemis de l'État. Ils ont porté atteinte à l'Église catholique avec l'approbation tacite et parfois aux applaudissements frénétiques de nombreux catholiques. Nous n'avons même pas voulu nous adresser à nos frères catholiques de rite latin pour leur demander secours: ils auraient pu nous le refuser en nous considérant comme des citoyens déloyaux, malgré toutes les preuves du contraire». «Ce qui est arrivé — disait-il en conclusion — est un avertissement grave pour la Pologne catholique».

En Pologne la lettre du métropolite Šeptyc'kyj a été immédiatement confisquée et sa diffusion interdite par le Gouvernement. Elle a cependant continué à circuler clandestinement dans le pays et elle a été publiée sans tarder par la presse occidentale[25]. Ces événements, à la veille de la guerre entre l'Allemagne et la Pologne, ont suscité l'indignation de l'Europe. Le Gouvernement polonais s'est vu contraint d'intervenir pour que cessent les violences, pour permettre aux Orthodoxes, qui sous la pression des événements s'étaient convertis à l'Église catholique, de revenir à l'Orthodoxie, pour légaliser leurs nouvelles paroisses et pour redéfinir les rapports entre l'État et l'Église orthodoxe. L'on estimait alors qu'entre les deux guerres l'Église orthodoxe en Pologne avait perdu près de 160 000 hectares de terre passés à l'État, et qu'au seul pays de Cholm la valeur des églises détruites était de quatre millions de zlotys, pour lesquels aucun dédomagement n'a jamais été donné[26].

25. Cf. *The Tablet*, 10 sept. 1938, p. 333; *La Croix*, 28 sept. 1938; *La Vie intellectuelle* 59 (10 nov. 1938), p. 373-376; également dans A. DMYTRIEVSKY, *o.c.*, p 97-101.

26. Cf. O. F. KUPRANEC, *o.c.*, p. 169. Un projet de loi, introduit au Parlement en janvier 1939, devait régulariser la question des biens de l'Église orthodoxe.

Après la deuxième guerre mondiale, la partie orientale de la Galicie (les diocèses de Lviv et de Stanislaviv) s'est trouvé rattachée à l'URSS. Les anciens défenseurs des biens de l'Église orthodoxe en Pologne y ont perdu à leur tour, en 1946, leurs églises et leur liberté dans des circonstances qui désormais sont bien connues[27], tandis qu'en Pologne même le diocèse de Peremyšl a été supprimé *de facto* en 1947-1949[28]. Ce n'est que depuis la fin de l'année 1988, en URSS, et en Pologne depuis quelques mois, que l'Église grecque-catholique ukrainienne a commencé, tant bien que mal, à retrouver une vie d'Église normale[29].

Antoine LAMBRECHTS

SUMMARY. — *The problem of the legal status of the Greek-Catholic Church in Poland and that of the Orthodox Church in the same country has become critical since the law of spring 1989 which legalized the Catholic Latin Church in Poland and the appointment of Ivan Martyniak first of all as auxiliary bishop to Cardinal Glemp for the Ukrainian and then as diocesan bishop of Peremyšl. The Author goes over the unhappy and complicated history of Orthodox and Greek-Catholic properties and how between the two wars Metropolitan Andrew Šeptyc'kyj and the Greek-Catholics in Parliament defended the Orthodox and their properties. This courageous attitude reached its peak in the Metropolitan's pastoral letter of 20th July 1938 in which he said that the persecution of the Orthodox in a Catholic country was an attack against noble and holy feelings and a blow for the universal Church.*

27. Cf. B. R. BOCIURKIW, *Le synode de Lviv (8-10 mars 1946)*, dans: *Istina* 34 (1989) p. 226-289.

28. Cf. B. R. BOCIURKIW, *Suppression de l'Église gréco-catholique ukrainienne après la deuxième guerre mondiale en U.R.S.S. et en Pologne. Une comparaison*, dans: *Millenium of Christianity in Ukraine. A Symposium*. Ottawa, 1987, p. 79-104. Environ un demi million d'Ukrainiens, en majorité grecs-catholiques, y compris bon nombre de prêtres, ont été forcés de s'expatrier en URSS. En 1947, quelques 160 000 Ukrainiens ont été dispersés dans les territoires nouvellement recouvrés dans le nord et l'ouest de la Pologne.

29. Sur la situation actuelle en URSS, voir: B. R. BOCIURKIW, *The Ukrainian Catholic Church in URSS Under Gorbachev*, dans: *Problems of Communism* 39 (1990, n° 6) p. 1-19.

Le métropolite André Šeptyc'kyj

Dimension spirituelle de sa vie et de son œuvre

«Jésus-Christ, lorsqu'il conféra au saint apôtre Pierre une autorité pastorale sur les hommes, lui dit: 'Si tu m'aimes, pais mes brebis' (cf. Jn 21,10)».

C'est par ces mots qu'André Šeptyc'kyj commença son épiscopat. Ils se trouvent au début de sa première lettre pastorale, écrite en la fête de saint Élie, au lendemain de son trente-quatrième anniversaire, alors qu'il se préparait à recevoir l'ordination épiscopale. Il resta évêque de Stanyslaviv un peu plus d'un an, puis comme métropolite de Halyč et archevêque de Lviv il fut durant quarante-quatre ans à la tête de l'Église ukrainienne catholique.

Jusque très récemment les notes et lettres personnelles de Šeptyc'kyj qui ont été conservées n'étaient pas accessibles. Mais ses œuvres publiées et ses lettres pastorales surtout révèlent pleinement son esprit. Ses écrits officiels ne sont jamais de purs exercices conventionnels requis par l'occasion; il est caractéristique de lui que même en répondant à des salutations il s'efforçait de prêcher l'Évangile. Tout autant que d'instruire ceux auxquels ils étaient adressés, ses écrits révèlent qui était Šeptyc'kyj.

C'est ce qui apparaît clairement au lecteur dès le début de sa première lettre pastorale. Ci-dessous nous la citons assez longuement car rien ne caractérise ni ne décrit mieux ce qu'il mit en pratique effectivement durant les quarante-cinq ans qu'il aurait encore à vivre.

Il y écrit d'abord que c'est pour répondre à la volonté du Christ qu'il a accepté l'épiscopat, puis il poursuit: «À partir de ce moment le lien le plus fort qui soit m'unit à vous, chers frères, parce que ce lien a été noué par la main du Christ. (...)

»À partir de ce moment par ordre du Christ je ne suis plus seulement votre frère mais bien votre pasteur, votre père; je dois vivre pour vous seulement, travailler pour vous de tout

mon cœur et de toute mon âme, me consacrer à vous en toute chose et, si c'est nécessaire, donner ma vie pour vous. Aujourd'hui, alors que je m'adresse à vous pour la première fois par cette lettre pastorale, je voudrais, chers frères, vous exprimer non seulement mes salutations les plus sincères, mais aussi vous ouvrir tout mon cœur et tout l'amour paternel dont le Christ a rempli mon âme. En effet, tout comme l'amour naturel d'un père pour ses enfants l'oblige à partager avec eux tout ce qui les concerne, de même, à plus forte raison, en est-il de l'amour paternel du pasteur envers ses fidèles. (...) Aujourd'hui, non pas encore en actes, malheureusement, mais en paroles seulement — de bien pauvres paroles — je voudrais vous déclarer mon intérêt et mon amour paternel à votre endroit. Mais comment l'exprimer? Aujourd'hui je redis avec l'Apôtre — et Dieu m'est témoin que j'ai le droit de le redire: 'J'ai prié pour être moi-même séparé du Christ à cause de mes frères et de mes parents selon la chair' (Rm 9,3)».

Il dit alors que dans sa lettre il ne va pas s'occuper de ce qui est l'essentiel, le salut de l'âme, mais de la santé, de la prospérité, de l'éducation et d'autres sujets d'intérêt commun. «Suis-je médecin, agronome ou politicien que je parle de santé, de prospérité et d'éducation? Non point, je ne suis ni médecin ni agronome ni politicien, mais je suis père, et un père ne reste indifférent à rien de ce qui concerne ses enfants. Jésus m'a dit de vous mener par le chemin du salut et il m'a donné pour vous un cœur humain et un amour humain. Il me pardonnera si je ne commence pas par prêcher la parole de Dieu aujourd'hui, mais si je parle de ce côté humain de votre vie, et il ne sera pas fâché contre moi pour cela. Après tout, lui aussi, avant de se mettre à enseigner, il a assumé la douleur et la souffrance humaines et les a partagées durant toute sa vie. Lui aussi, avant de commencer à prêcher, par son premier miracle aux noces de Cana en Galilée il a consacré la vie de famille et il a montré son souci de l'aspect terrestre de la vie humaine lorsqu'il a changé l'eau en vin»[1].

1. *Xrystijans'ka robota* (Žovkva 1900), pp. 3-6.

Tout ce que Šeptyc'kyj fit pendant le reste de sa vie jaillit de cette même source: le «cœur humain et l'amour humain» qui sont le don du Christ au pasteur pour qu'il puisse mener son peuple à Dieu, cette seule phrase révèle à la fois son attitude intérieure devant Dieu et son point de vue sur la vie ecclésiastique. Aucune de ses activités, surtout celles qui étaient en dehors de la sphère religieuse au sens strict, ne peut être comprise sans ces paroles: qu'il se soit agi de promouvoir une réforme des lois électorales autrichiennes ou la fondation du Musée national ou la création d'un hôpital pour le peuple ou de fournir des bourses d'étudiants ou d'encourager la création de coopératives.

Šeptyc'kyj accepta sa nomination à l'épiscopat comme un appel de Dieu auquel il ne pouvait résister, mais, ainsi qu'il l'écrit lui-même, cela lui demanda un sacrifice. Il était entré chez les Basiliens pour devenir moine: «J'étais attaché de tout mon cœur et de toute mon âme à la cellule monastique et il m'était difficile de la quitter. Voici comment je comprenais la vie monastique: la première et dernière occupation du moine est de rester en cellule et de prier Dieu»[2].

Avec un tel penchant personnel et un tel point de vue sur la vie monastique il n'était pas facile pour Šeptyc'kyj d'accepter l'appel à l'épiscopat. Le ministère épiscopal lui devint un fardeau d'autant plus lourd qu'il avait un sens élevé de sa responsabilité envers chaque âme devant Dieu. Dans sa première lettre aux prêtres du diocèse de Stanyslaviv (d'où a été tirée la dernière citation), il écrivait: «Je craignais le ministère d'évêque avant tout parce que c'est une chose terrible que d'être responsable du salut de milliers de personnes devant le jugement de Dieu»[3].

Cette idée revient plusieurs fois dans la même lettre, symptôme de ce que cela pesait sur sa conscience. Ce sentiment aigu de sa responsabilité pour chaque âme individuelle l'accompagna pendant le reste de sa vie. Quarante ans plus tard il

2. *Tvory*. Pastyrs'ki lysty (Toronto 1965), p. 21.
3. *Ibid.*

devait écrire: «Je sens le fardeau de cette responsabilité terrible dont je devrai un jour rendre compte»[4].

Ce fardeau était d'autant plus lourd que son sens de responsabilité ne se limitait pas à ses seuls contemporains. Il se sentait responsable aussi pour les générations à venir. Lorsqu'il devint métropolite il exposa son sentiment à ses prêtres de la façon suivante: «Je comprends mes obligations ainsi: je dois travailler chaque jour non seulement pour les fidèles qui vivent aujourd'hui et faire tout ce qui est en mon pouvoir pour les éclairer par la lumière de l'Évangile du Christ, mais j'ai aussi une obligation envers les générations futures. Accomplir quelque chose pour l'Église et pour le peuple implique de faire ce qui pourrait servir aux générations à venir; je considère que le travail pour l'avenir est cent fois plus important que tout ce qui peut être fait à l'heure actuelle»[5].

Il comprenait ce travail pour l'avenir comme consistant principalement à poser un solide fondement de doctrine chrétienne dans la vie du peuple. C'était là une pensée qu'il répéta souvent au cours de son épiscopat.

Toutefois, son souci pastoral ne se bornait pas aux générations présentes et futures. À la lumière de l'éternité de Dieu où les limites du temps n'existent pas, son amour embrassait aussi ceux qui l'avaient précédé. La citation présente est tirée de son commentaire sur le Notre Père: «La troisième demande de la prière dominicale est: 'Que ta volonté soit faite'. Je me sens très ému lorsque je commence à écrire sur ces saintes paroles. (...) Involontairement je pense aux longues générations de pauvres qui si souvent ont subi l'injustice et qui ont été si rarement heureux. (...) Parfois ces pauvres ne savaient pas grand chose de la foi, parfois il n'ont pas entendu de brillants sermons, parfois ils ne savaient même pas réciter la prière du Seigneur correctement, parfois ils n'en comprenaient même pas les mots. Mais cette unique phrase 'Que ta volonté soit faite', ils la comprenaient. (...) Il est difficile de maîtriser l'émotion profonde qui surgit à la pensée de ces longues files d'hom-

4. *Pys'ma-poslannja.* Z časiv bol'ševyc'koji okupaciji (Yorkton 1961), p. 58.
5. *O distojinstvi i obov'jazkax svjaščenykiv* (Žovkva 1901), p. 23.

mes qui, avec un tel consentement à la volonté de Dieu, donnèrent leur vie sur les champs de batailles. (...) Je pense que la majorité de ceux qui sont morts à la guerre, si souvent sans confession, sans prière, sans pouvoir faire le signe de croix, sont morts avec ces mots sur les lèvres et que nous pouvons être tranquilles au sujet de leur salut éternel»[6].

Ce sentiment aigu de sa responsabilité que Šeptyc'kyj avait à l'égard du peuple que Dieu avait confié à ses soins l'amena à tâcher d'être avec saint Paul «tout à tous». Bien avant que cela ne devienne une idée généralisée, Šeptyc'kyj avait compris que le travail pastoral à l'imitation du Christ exige non seulement une attention aux besoins spirituels mais aussi à ceux de l'homme tout entier. Il ne séparait pas le désir du salut et du bonheur éternels des problèmes et des besoins de la vie quotidienne.

Ce que Šeptyc'kyj fit pour son peuple était conditionné par les besoins de son époque, par les possibilités qui lui était offertes et par ses dons naturels. Mais ce qui le distinguait et faisait de lui un modèle pour les autres évêques et aussi pour tous ceux qui avaient responsabilité d'âmes était l'esprit avec lequel il faisait ces choses. Sa lettre pastorale aux Hucules des Carpathes, après qu'il eût visité la région, écrite dans leur dialecte, enseigne la foi et la morale chrétiennes; mais Šeptyc'kyj descend aussi dans les détails de l'hygiène — se laver les mains au savon avant de préparer un repas — et cela non sur le ton d'un être supérieur qui fait la leçon à des ignorants, mais comme un ami qui fait part d'observations utiles. «Le Christ (...) prit la forme d'un esclave». En toute chose l'évêque tâcha de mettre en pratique le programme qu'il se fixa lorsqu'il fut nommé métropolite: «De tout mon cœur je désire être pour vous un bon pasteur et je travaillerai de telle façon qu'un jour je puisse dire de moi-même ce que le Christ a dit: 'Je connais les miens et ils me connaissent' (Jn 10,15). (...) Maintenant je viens à vous avec un cœur de père qui s'efforce de travailler à votre bien. Au fond de mon cœur, au plus profond de mon

6. *Tvory*. Asketyčno-moral'ni (Rome 1978), p. 95.

âme il n'y a pas d'autre désir, d'autre volonté que celle de votre bien»[7].

Tout ce que le métropolite Šeptyc'kyj faisait pour le bien-être temporel de ses fidèles était, cependant, dirigé vers le but dernier: la vie éternelle. Dans sa première allocution aux prêtres, lorsque l'Ukraine occidentale fut occupée par les forces soviétiques en septembre 1939, il écrivait: «le devoir le plus important d'un pasteur est de diriger les fidèles en sorte que chacun d'eux, autant que possible, soit en état de grâce de Dieu»[8]. Trois ans plus tard, sentant approcher sa fin, il écrivit qu'il voulait transmettre à ses fidèles «sinon les dernières instructions de ma volonté, mon testament, du moins mon dernier conseil avant la mort, la dernière supplique de mon cœur»: comprendre les Évangiles comme enseignement de la sainteté[9].

Dès les débuts de son épiscopat il avait une idée nette de la manière de s'acquitter de ses devoirs pastoraux. Dans la longue lettre pastorale qu'il écrivit à ses prêtres lorsqu'il devint métropolite, il leur fait part de ses réflexions sur le sacerdoce et sur les devoirs des pasteurs, et sur les siens en tout premier lieu: «Mon travail (...) ne sera pas uniquement celui d'exercer l'autorité hiérarchique et encore moins la pure administration bureaucratique. Par la prédication, la confession et la catéchèse je m'efforcerai toujours de faire plus que ma stricte obligation et je vous invite déjà aujourd'hui à faire plus que votre devoir»[10].

Cette tâche qu'il s'était imposée, il l'accomplit jusqu'à la fin de sa vie. Il prêchait souvent «parfois la voix rauque, sans épargner mes forces et ma santé à cause de vous», comme il l'écrivait aux Hucules[11]. Comme peuvent en témoigner bien des personnes qui sont toujours en vie, où qu'il se trouvât — en visite canonique ou dans sa maison de famille pour prendre du repos — il se rendait toujours disponible pour entendre les

7. *O cerkvi* (Žovkva 1901), pp. 4-6.
8. *Pys'ma-poslannja.* Z bol'š. ok., p. 1.
9. *Pys'ma-poslannja.* Z časiv nimec'koji okupaciji (Yorkton 1969), p. 253.
10. *O dostojinstvi*, p. 25.
11. *Napimnennja i nauky* (Žovkva 1901), p. 3.

confessions. Et beaucoup de gens qu'il ne pouvait atteindre directement, car son éparchie de Lviv comptait quelque deux mille villages, il les instruisait par ses lettres pastorales.

Notons aussi en passant que l'impossibilité de visiter régulièrement chaque paroisse doit avoir été une source de reproche intérieur continuel pour quelqu'un qui avait écrit: «Ce n'est que lorsque vous me connaîtrez bien et que je vous connaîtrai que sera réalisée en vous la parole divine, celle qui est inscrite dans les Évangiles au sujet des pasteurs d'âmes 'les brebis entendent la voix du pasteur et il les appelle chacune par son nom et il les mène paître'» et un peu plus loin Šeptyc'kyj dit qu'il voudrait entrer dans toutes les maison pour mener chacun à Dieu[12].

Aujourd'hui, habitués comme nous le sommes aux méthodes catéchétiques modernes, il nous est difficile de nous rendre compte à quel point Šeptyc'kyj fut un novateur. Il est à noter qu'au début de son épiscopat la population des villages de l'Ukraine occidentale était encore en grande partie analphabète. Pour atteindre ceux qui ne savaient pas lire, il exhortait ceux qui le pouvaient à prendre part à l'apostolat de l'Église en lisant à leurs voisins ses écrits religieux et ceux des autres. Il fit, d'ailleurs, imprimer ses lettres pastorales et en envoya plusieurs exemplaires dans chaque village. Quant au contenu de ses écrits, deux exemples suffiront. Dans son livret catéchétique *Les vérités de notre foi* il ne suit pas un schéma théorique quelconque mais commence par ce que le peuple connaît le mieux: Jésus-Christ et sa Mère, et à partir d'eux il passe à l'explication de toutes les autres vérités de la foi. Un autre livret constitue un exposé détaillé en langage très simple des rites de la consécration d'une église. Ce livret a le mérite d'être un exemple unique en Orient d'un effort pour expliquer au grand public ces rites très complexes et leur symbolisme.

L'attitude de Šeptyc'kyj envers ses prêtres mérite une attention spéciale. Si l'amour le liait à tous ses fidèles c'était d'autant plus vrai de ses proches collaborateurs dans le ministère pastoral. Mais, en même temps, il savait qu'il avait reçu auto-

12. *O cerkvi*, pp. 3-4, 7.

rité de la part de Dieu comme aussi des responsabilités devant Dieu. Prenant possession de son siège métropolitain il écrivait dans une lettre sur le sacerdoce: «Je sais que je détiens une autorité qui m'a été confiée par Dieu lui-même et je saurai comment me servir de cette autorité lorsque le besoin s'en fera sentir. Ce n'est pas sans raison que je porte un bâton».

Puis il rappelle au clergé le devoir d'enseigner la foi au peuple et il poursuit: «Moi aussi, j'ai des obligations envers vous — non les obligations d'un évêque, mais celles d'un frère et d'un ami: 'car vous êtes mes amis' (...) Je mets en Dieu l'espoir que je pourrai remplir mes devoirs d'ami envers chacun de vous et envers vos familles. Je vous demande, Révérends Pères, d'être ouverts avec moi-même en cas de faveur que l'on ne peut demander qu'à un ami[13].

Cette union de l'autorité hiérarchique et de l'amour fraternel, fruit d'une conviction très profonde éclairée par l'Évangile de ce qu'est l'évêque dans l'Église, est exprimée de manière semblable quarante ans plus tard, durant la guerre, lors de la première occupation soviétique: «Je rappelle au clergé sa grave obligation de prêcher et d'enseigner la foi. Je considère l'omission de quatre sermons par mois comme une faute grave qui entraînera une lourde pénitence. (...) Je supplie les Pères de me présenter sincèrement et ouvertement tous leurs besoins. (...) Les temps présents exigent notre solidarité ou plutôt un amour fraternel et saint. Que cet amour soit parmi nous un signe même pour les incroyants que Dieu nous envoie avec l'Évangile du salut»[14].

La conviction d'avoir été investi d'une autorité par Dieu, si elle est authentique, donne une liberté intérieure qui mène à parler franchement et à avoir confiance dans la force persuasive de la vérité. Peu de temps après être devenu métropolite, Šeptyc'kyj écrivait: «Je ne m'impose pas comme guide. Je ne veux pas que l'on me suive aveuglément. Guider et se faire obéir de façon aveugle est chose étrangère à l'enseignement du Christ qui est enseignement de l'amour et de la liberté»[15].

13. *O dostojinstvi.* pp. 24, 27.
14. *Pys'ma-poslannja.* Z bol'š. ok., pp. 9, 16.
15. *Do rus'koji inteligenciji* (Žovkva 1901), p. 5.

Il agit selon ce principe jusqu'à la fin de sa vie et il y revint souvent dans ses écrits. S'adressant à son clergé en 1942 il dit: «Je n'ai aucunement l'intention d'imposer mon point de vue — car la conviction qui naît de l'expérience et de la vie de chacun, et de l'effort de la pensée de chacun a mille fois plus de succès et d'utilité — mais je veux seulement partager le fruit de ma propre expérience»[16].

Tout comme le souci pastoral de Šeptyc'kyj n'était pas borné par le temps mais s'étendait au futur et au passé, il ne l'était pas non plus par le territoire. «L'attache la plus forte possible, nouée par le Christ» et «l'amour paternel du pasteur» qui le poussaient à se donner entièrement à l'Église dont il était le chef, n'excluait nullement un amour actif pour l'Église universelle. S'étant dépensé tout entier, il pouvait écrire à la fin de sa vie: «L'énorme partie de [mes] sacrifices est destinée à la totalité de l'Église catholique»[17].

Son amour pour l'Église universelle et sa conviction au sujet de la foi catholique sont la source de ses efforts œcuméniques, si inhabituels, voire suspects, dans les premières années de ce siècle. De tout son cœur il désirait «l'unité de tous les fidèles dans la sainte Église universelle» qui serait un signe pour les incroyants, que le Christ est le Sauveur[18]. Bien que son œcuménisme ne connût pas de limites, il se tournait d'abord vers ceux qui lui étaient le plus proche pour susciter un désir d'unité chez les Ukrainiens et surtout chez les Catholiques. «Qu'il s'agisse d'une vocation qui vient de Dieu et que ce soit notre devoir (de travailler à l'unité entre les Églises) nous pouvons le reconnaître aussi dans cette triste circonstance que peut-être nulle autre nation sur cette terre n'a souffert autant que celle des Ukrainiens à cause de la désastreuse séparation des Églises»[19].

16. *Pys'ma-poslannja.* Z nim. ok., p. 253.

17. *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes.* 1939-1945 (= Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale, 3; Città del Vaticano 1967), pt 2:629.

18. *Pys'ma-poslannja.* Z bol'š. ok., pp. 60-61.

19. *Ibid.*, p. 76.

L'activité œcuménique du métropolite Šeptyc'kyj, qui faisait connaître en Occident les Églises orientales et promouvait une manière de penser œcuménique parmi ses fidèles, est étroitement liée à son attention au rite de l'Église ukrainienne catholique.

L'attention apportée aux prescriptions rituelles, a-t-il écrit, n'est importante ni pour la beauté et la dignité des offices liturgiques ni en vue du pluralisme rituel mais pour «des raisons incomparablement plus élevées et plus larges»[20]. Quelles étaient pour lui ces raisons, cela ressort d'un texte qui jette la lumière sur le développement de sa propre pensée: «Avant d'avoir appris à lire et à écrire, alors que j'étais encore enfant et que je n'étais pas conscient de mes propres sentiments, je ressentais dans mon cœur la beauté de nos vieilles icônes. Je devais être un très jeune garçon lorsque dans notre vieille église en bois à Prylbyči quand j'allais me tenir devant l'iconostase je ressentais quelque émotion incompréhensible. (...) Notre vieux curé (...) révêtu de ses ornements sortait par la porte du diacre pour la grande entrée. (...) Tout cela me remuait le cœur de façon extraordinaire. Les figures hiératiques de l'iconostase, le regard du Christ sauveur et de sa sainte Mère tourné vers moi, ce clair-obscur particulier et mystique où la lumière venait des seuls cierges et de leurs reflets sur les fonds d'or des icônes, l'encens qui s'élevait vers le ciel avec les chants — tout cela ensemble faisait sur moi une impression si profonde que de toute ma vie je ne puis guère me souvenir d'une expérience plus profonde. Et cette impression était si profonde parce que, au-delà de ces symboles extérieurs, mon cœur sentait quelque profondeur secrète descendant sur mon âme comme un rayon de lumière d'au-delà de ce monde, comme du ciel»[21].

De son vivant Šeptyc'kyj ne fut pas toujours compris, même dans sa propre Église. L'inspiration et l'encouragement que lui offrait son grand prédécesseur, le métropolite Joseph V. Rutskyj, lui étaient donc d'autant plus précieux. À trois

20. *Tvory*. Moral'no-pastoral'ni (Rome 1983), p. 101.

21. «Moji spomyny pro predmet muzejnyx zbirok», *Dvajcjat'pjat'littja Nacional'noho Muzeju u L'vovi*, et. I. Svjencickyj (L'viv 1930), pp. 1-2.

siècles de distance ces deux hiérarques sont étonamment semblables dans la vision qu'ils ont de leur Église et dans leur manière d'aborder leur ministère pastoral. Tous les deux voyaient leur Église non comme fermée sur elle-même, mais en rapport avec les autres Églises orientales et avec l'Église universelle. Tous deux ont cherché à entamer un dialogue avec les Orthodoxes de leur région. Tous deux ont travaillé au renouveau intérieur de leur Église; tous deux étaient attentifs aux questions rituelles et tous deux se sont efforcés de promouvoir les études patristiques. Tous les deux, bien que très pris par les affaires de leurs énormes éparchies et de la province métropolitaine tout entière, ont trouvé le temps d'écrire aux séminaristes, s'enquérant de leur santé et répondant aux lettres qui demandaient une direction spirituelle. Šeptyc'kyj désirait ardemment voir Rutskyj canonisé et entrepris d'écrire une biographie de celui-ci à laquelle il travailla presque jusqu'à la fin de sa vie.

Le moyen principal de Šeptyc'kyj pour transmettre l'Évangile et pour sanctifier toute âme, plus important que toute autre activité et que toute prédication, était sa prière. Répondant aux vœux qu'il reçut pour son soixante-dixième anniversaire, il écrivait: «Lorsqu'un chrétien, et à plus forte raison un pasteur, a l'occasion de parler aux fidèles de son amour pour eux, alors (...) les saints Évangiles eux-mêmes lui rappellent que son amour ne peut avoir de plus grande valeur que sa prière et son amour pour le Seigneur Jésus-Christ lui-même»[22].

Beaucoup plus tôt, lorsque les fardeaux de son ministère lui pesaient particulièrement, il décida de s'en occuper en passant huit heures par jour en prière[23]. Ce qu'était cette prière il le laisse entrevoir dans une autre allocution à ses prêtres: «Nous, les serviteurs de Dieu, nous devons au moins de temps à autre nous élever jusqu'à cette adoration et à ce culte spirituel du Dieu tout-puissant qui nous fait oublier tout ce qui est dans le monde»[24].

22. *Tvory.* Mor.-past., p. 242.

23. Il écrit cela dans ses notes personnelles, datées de 1906, conservées aux Archives de l'État à Lviv. Je remercie J.P. Himka qui a attiré mon attention sur ceci.

24. *Pys'ma-poslannia.* Z bol'š. ok., p. 69.

Comme d'autres saints personnages, Šeptyc'kyj avait un sens très intense de la sainteté de Dieu. De ce sens de la transcendance de Dieu et de son corollaire, ce qu'est l'homme devant son Créateur, jaillit le désir qui le tint toute sa vie de mourir martyr. Ce désir intense et sincère du martyre durant plusieurs décennies est un don rare et inhabituel. Il est facile de le mal comprendre et on trouve même un auteur pourtant bien disposé qui veut expliquer que la demande qu'il fit en 1939 au pape Pie XII de lui donner sa bénédiction en vue du martyre n'était de la part du métropolite que la volonté de provoquer ouvertement l'ennemi[25].

En fait, chez Šeptyc'kyj le désir du martyre découlait directement de sa manière de comprendre la sainteté de Dieu et les péchés commis contre elle, c'est-à-dire le sacrilège. Sa mère avait perçu cela alors que Šeptyc'kyj était encore enfant. «Roman était saisi par l'idée d'offrir à Jésus-Christ son propre sang pour la profanation de son sang à lui dans les messes et les communions»[26]. Que cette pensée pénétrât tout son être et restât chez lui une constante ressort du fait qu'il l'exprime une génération plus tard, en 1940, lors de la convocation du synode de l'éparchie: «Tel que je le conçois, le synode de l'éparchie est comme un examen de conscience de tout le clergé, y compris des autorités de l'éparchie. S'il a plu au Tout-Puissant d'envoyer à notre peuple des croix et des épreuves dures et pénibles en raison de cette guerre, nous avons tous ensemble et chacun individuellement le devoir de nous demander en esprit d'humilité si nous ne sommes pas la cause de ces grandes souffrances de notre nation tout entière. Lorsque nous nous rappelons que chaque communion sacrilège est un renouvellement de la trahison de Judas qui crie vengeance vers le ciel, nous ne pouvons éviter d'être troublés en nous demandant si

25. Bohdan BUDUROWYCZ, «Sheptyts'kyi and the Ukrainian National Movement after 1914», *Morality and Reality*, ed. Robert Paul MAGOCSI (Edmonton 1989), p. 72, n. 80.

26. Sofija z Fredriv SEPTYC'KA, *Molodist' i poklykannja o. Romana Šeptyc'koho* (Rome 1987), p. 97. Il s'agit d'une traduction en ukrainien; l'original, en polonais et en fraçais, avec un commentaire, est sous presse à l'Ossolineum, Wrocław.

nous-mêmes n'avons pas déshonoré aussi gravement le Dieu tout-puissant»[27].

Il fallait une foi invincible pour convoquer un synode et l'organiser de manière à ce que tout le clergé y participe à une époque où l'enseignement de la religion était déjà entravé, les religieux dispersés et beaucoup de propriétés ecclésiastiques confisquées. On appréciera d'autant plus la foi qui était la sienne lorsqu'on se rappellera qu'en 1934 déjà il avait écrit: «Depuis des années maintenant je ne tiens plus sur mes jambes, j'ai perdu l'usage de la main droite et souvent je ne peux me servir même de la gauche»[28].

Sa plus grande souffrance, toutefois, était la plus cachée. Lorsqu'il était devenu métropolite, il avait écrit à ses fidèles: «Dieu m'accordera sûrement de voir les jours où l'amour chrétien véritable fleurira parmi vous et établira une manière de vivre vraiment chrétienne»[29]. Au lieu de cela, plusieurs décennies après, Dieu lui donna d'expérimenter tout le contraire de ces premières attentes. Ce ne fut pas la dévastation causée par l'ennemi ni la destruction de tout ce qu'il avait bâti qui lui apporta sa plus grande souffrance mais la haine et les tueries entre les siens auxquels pendant tant d'années il avait dispensé son enseignement apparemment en vain. «On perd toute volonté de continuer et un noir désespoir vous pénètre l'âme lorsqu'on voit comment les gens se querellent et sont divisés pour des bagatelles juste au moment où il y a le plus besoin d'unité. Je n'arrive pas à effacer de ma pensée ce que m'a dit un prêtre qui vient de rentrer de l'Allemagne de l'Ouest. Là les querelles et l'esprit de division parmi les jeunes gens des villages ont atteint de telles proportions (...) qu'ils se haïssent plus que ne le feraient deux nations ennemies. Et que dirons-nous de toutes ces nombreuses tueries que personne d'entre nous n'a réussi à arrêter?»[30]

À cette époque, en août 1942, Šeptyc'kyj écrivit au pape Pie XII une longue lettre décrivant les horreurs que trois années de

27. *Pys'ma-poslannja.* Z bol'š. ok., pp. 37-38.
28. *Tvory.* Mor.-past., p. 48.
29. *O ljubvi* (Žovkva 1901), pp. 41-42.
30. *Pys'ma-poslannja.* Z bol'š. ok., pp. 37-38.

guerre et deux d'occupation ennemie avaient amenées à son pays. À la fin il ajouta d'une main tremblante: «Si la persécution prend la forme de massacres à cause de la religion, ce sera peut-être le salut de ces pays. Il y a un besoin énorme de sang volontairement offert pour expier ce sang versé par des crimes. Votre Sainteté m'a refusé avant trois ans la grâce d'une Bénédiction Apostolique par laquelle de par sa mission apostolique Elle me désignerait et destinerait à une mort pour le salut de mon diocèse. Je n'ai pas insisté, persuadé que Votre Sainteté voyait mieux que moi; je crois avoir perdu la meilleure et peut-être l'unique occasion sous les Bolchéviques. Mais ces trois ans m'ont appris que je ne suis pas digne d'une telle mort. Et j'ai compris que le sacrifice de ma vie aurait eu probablement moins de valeur devant Dieu qu'une prière récitée par un enfant»[31].

Devant Dieu ce ne sont pas les grands exploits mais la pureté du cœur qui a du prix. «Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous a été ordonné, dites: nous sommes des serviteurs inutiles ...».

Vers cette époque, Šeptyc'kyj écrivit une série de réflexions qu'il intitula «Les moyens les plus efficaces pour le travail pastoral», à propos du verset de saint Paul «Jésus Christ, bien qu'il eut en partage la nature divine, ne retint pas jalousement l'égalité avec Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant la forme d'un esclave» (Phil. 2,6). Quel était le moyen le plus efficace? «L'Apôtre ne demande pas une reconnaissance ordinaire de notre misère et de nos besoins mais la direction de notre vie tout entière qui ensemble avec le Christ tende vers le sacrifice de soi-même, vers l'anéantissment de soi-même, vers l'humiliation de soi-même. Et il n'y a pas de repos tant qu'il ne touche pas le fond, tant qu'il n'a pas accompli le sacrifice, tant qu'il ne s'humilie pas dans une kénose totale pour devenir comme rien»[32].

L'expérience d'avoir vu avant sa mort la destruction non seulement physique mais aussi morale de l'œuvre de toute sa

31. *Le Saint Siège* ..., 2:629. La dernière page de cette lettre, avec la signature de Septy'ckyj, est également réproduite en facsimilé.

32. *Pys'ma-poslannja.* Z nin. ok., p. 294.

vie et la destruction totale de son Église dont il savait qu'elle allait suivre bientôt, fut le sceau final apposé à sa vie. On peut se demander pourquoi, son plus grand désir, celui du martyre, ne lui fut pas accordé. L'explication s'en trouve chez saint Jean de la Croix. Écrivant au sujet de quelqu'un qui a un vrai désir du martyre et même la certitude intérieure que son désir lui sera accordé mais qui meurt paisiblement, il explique: «Cette certitude venant de Dieu concernait l'essence du martyre qui n'est pas la mort violente mais l'amour parfait»[33].

Sophia SENYK

SUMMARY. — *This a revised text of a paper read at a Symposium on Andrew Šeptyc'kyj which took place at Cracow in June 1990. The A. deals with the spiritual aspects of the metropolitan's life and works. She mentions the strong bond which linked him to his priests, the deep sense of his pastoral responsability and his love not only for the faithful with whom he was entrusted at the present time but also for those who were to come in the future; the same love even went out to past generations. Šeptyc'kyj was concerned not only with his spiritual tasks, in the strict sense of the word, but also with the material and cultural welfare of those who were entrusted to him. He has a brotherly but demanding attitude towards his priests. His sense of the Church was not limited to his own territory and he had a deep feeling for the Universal Church and for dialogue with the Orthodox Church. The love he had for his Church was based on spirituality and the liturgy. But above everything else he gave to prayer an essential place. He also had from his earliest youth a true desire for martyrdom. His great suffering was to see his people torn apart by divisions and to see the destruction of his life's work.*

33. S. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, 2.20.13.